THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

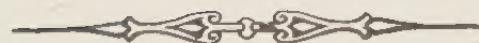
ONDER REDACTIE VAN

W. H. KOSTERS, W. C. VAN MANEN, H. OORT

MET MEDEWERKING VAN

H. P. BERLAGE, A. J. H. W. BRANDT, A. BRUINING,
I. J. DE BUSSY, S. CRAMER, S. HOEKSTRA BZ., L. KNAPPERT,
J. C. MATTHES, H. U. MEYBOOM,
M. A. N. ROVERS, C. P. TIELE, D. J. E. VÖLTER.

EENENDERTIGSTE JAARGANG.



Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.
1897.

INHOUD.

I. Verhandelingen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

IV. Varia.

DOGMATIEK VAN DE RECHTERZIJDE.

Dogmatiek is een eigenaardige wetenschap. Zij is bijzonder aan rijzing en daling onderhevig. Soms staat zij in goed gerucht, zelfs vooraan in de rij der theologische vakken. Er zijn echter ook tijden, dat zij heel weinig belangstelling wekt en met onverschilligheid behandeld wordt. Van waar die daling? Is zij het gevolg van een gevoel van teleurstelling? Dan zou dat kunnen worden toegeschreven 't zij aan de niet bevredigende resultaten van den voortgezetten arbeid van haar beoefenaars, 't zij aan de waarneming, dat telkens een terugwerkende strooming haar voortgang belemmert, haar weer tot dezelfde oude paden en al zoolang behandelde quaesties doet terugkeeren. De denkende christenheid heeft in den loop van vele eeuwen vrij wat dogmatischen arbeid geleverd. Zij heeft het resultaat neergelegd in geloofsformulieren, belijdenissen, verhandelingen, compendia zonder tal. De zaak is reeds van ontzaglijk vele zijden bekeken. Zou het denken en waarnemen, het redeneeren, het toetsen en schiften der begrippen uitgeput zijn, zoodat het ondenkbaar is, dat de lichtkring zich uitbreidt, dat de oogst rijker wordt en meer voldoende?

In allen gevalle er zijn, die beweeren: al die moeite brengt ons niets verder. Slecht beloonde arbeid, louter kwelling van geest en vernuft! Op elk ander gebied van wetenschap en kunst gaan wij werkelijk, eerst soms op den tast, doch daarna met toenemende zekerheid vooruit, worden vroeger niet bekende doch belangrijke aanwinsten verkregen. Reeds is de oude lichtgeloovigheid en het denkingsloos napraten vervangen door scherpte en de uiterste bedachtzaamheid bij elk onderzoek. Dat is de eisch bij ieder onderwerp van studie. Wij

nemen beter waar, en de verschijnselen worden objectiever beschreven dan ooit. En er wordt oneindig meer binnen den kring van onderzoek getrokken. Het is waar, wij falen nog vaak in het opmaken van de slotsom. Menigeen is wat haastig met het decreteeren van een algemeene onomstootelijke wet op grond van zijn bijzondere waarnemingen. Doch moge al menige te vroeg gemaakte conclusie niet meer waarde hebben dan bloot vermoeden, intusschen vermeerderen de gegevens en het valt niet te ontkennen, dat de denkers en zoekers van dit geslacht een grooten schat opstapelen van juister geconstateerde feiten, waarop met voldoening gewezen mag worden, en die de hoop verlevendigt op dieper doordringen in menig donker en nog onbetreden levensgebied.

Maar nu die dogmatiek! Keert zij niet steeds terug tot de oude bespiegelingen over altijd dezelfde, sinds eeuwen bestredene of verdedigde stellingen? Zij handelt over het godsdienstig denken der christenheid, maar op welken vooruitgang kan zij wijzen, welk erkend resultaat heeft zij geleverd? Immers geen, althans niet van eenig belang, zoo oordeelen sommigen en rangschikken haar onder de verouderde vakken, die de aandacht van de kinderen dezer eeuw niet waard zijn. Daarentegen leven vele anderen in den waan, dat elk streven tot zuivering des geloofs ijdelheid is en wijsheid dezer wereld. Aan al wat den mensch van God gegeven is, ontbreekt immers tittel noch jota. En dan planten zij zich zonder verdere inspanning vast op een standpunt, wat het ook zij, waar zij zich thuis gevoelen als meest met hun neiging, gewoonte en aard overeenkomende. Doch al heeft men er vrede mee, dat bevredigt toch niet geheel. Van tijd tot tijd als een zweepslag op het te langzaam voortstappende paard ontvangt deze geloovige in ruste een opschrikkenden aanstoot. Hij is met zijn meeningen te ver achteraan. Zijn beschouwingen, zijn argumenten maken geen indruk meer. Zijn waarnemingen blijken ontoereikend. Hij teerde te lang op ouden roem.

Terwijl de dogmatiek met rust gelaten werd of op den achtergrond geraakte, werden met groot succes de andere vakken, die wapens en bouwstof haar toevoeren, beoefend. De kritiek des bijbels heeft verbazend voortgemaakt en binnen menschenleeftijd tot vroeger ongedachte resultaten geleid. Zij

is in handen der groote toongevers een wetenschap geworden, die een woord van belang heeft mee te spreken. Met de indrukwekkende reeks der uitkomsten van haar waarnemingen, die de getuigenis afleggen zoowel van ernst als van scherpzinnig nadenken, moet rekening worden gehouden. Groot is de invloed, dien de isagogiek uitoefent op de nauw daarmede samenhangende vakken, van bijbelsche theologie en exegese. Intusschen raakte tevens de wetenschap der vergelijking van de godsdiensten in bloei: ook zij werpt een nadrukkelijk gewicht in de schaal tot juiste en in vele opzichten herziene beoordeeling van het christendom. Eveneens heeft de beoefening van de historische vakken door nauwkeuriger bronnenstudie, vermeerdering van geschiedkundige bouwstof, juister methode en bezadigde kritiek een groote vlucht en gansch andere gedaante aangenomen. De psychologie, het oordeel over de ethische verschijnselen, e. d., ze zijn een nieuwe, betere periode ingetreden. Slechts in het voorbijgaan wensch ik melding te maken van den invloed, dien de onthullingen van geologie, sterrekunde, praehistorische onderzoekingen, kosmogonie kunnen en moeten hebben op de tot dusver gangbare voorstellingen omtrent de schepping, hemel en hel, herkomst en ontwikkeling van den mensch.

Op het gebied van al deze vakken, inzonderheid de theologische, behoorde de dogmaticus tehuis te zijn, steun te zoeken, zijn hart op te halen. Ze waren allen in zijn dienst: hij bediende zich ook van allen. Ten allen tijde zijn er dogmatici geweest, die begeerden te toonen, dat zij op de hoogte bleven van de wetenschappelijke ontwikkeling hunner tijdgenooten. Er waren echter ook, die per se met wantrouwen waren vervuld en dus hun ziel stemden tot schromelijke voorzichtigheid. Wij willen onze aandacht meer bijzonder vestigen op de laatste kategorie. Want deze op zich zelf verklaarbare schroomvalligheid heeft hen niet bewaard voor aangrijpende emoties. Immers, ongaarne zouden zij het verwijt verdienen van niet langer op de hoogte te zijn; maar zich aan de zijde scharen van 'tgeen een wetenschappelijke revolutie kon worden, daarvoor deinzen zij met schrik terug. Niettemin zelf moetende erkennen, dat het vroeger afdoende argument niet langer deugt of zijn kracht verloren heeft, hebben zij het zwaar te

verantwoorden om hun geloof door zorgvuldige en omzichtige keuze van een gewijzigden vorm van inkleeding te beveiligen tegen de ongenadige slagen van 'tgeen zij noemen moderne twijfelzucht. Die neiging om den keizer te geven, wat des keizers, en Gode, wat Gods is, en alzoo te offeren op twee altaren vereischt de scherpte van een oog, dat evenals het gezichtsorgaan van Janus te gelijker tijd naar voren en naar achteren gericht moet zijn.

Zoolang bijv. het paradijsverhaal in Genesis voor historisch waar gehouden werd, bezaten alle dogmen, die direct of indirect hun uitgangspunt hadden van Adams val, een stevige basis en kon er alleen eenig verschil van gevoelen bestaan over de daaruit afgeleide gevolgtrekkingen. Aan die rust is een einde gekomen door de wetenschappelijk geconstateerde uitkomsten van juiste en meer objectieve studie op het gebied der Israëlitische letterkunde. Zelfs zij, die zich niet dadelijk gewonnen willen geven, worden wel gedwongen alle daarop steunende leeringen nu aan een bijzonder nauwkeurige inspectie te onderwerpen.

Dezelfde moeitevolle ervaring heeft men kunnen verkrijgen in allerlei opzicht, inzonderheid, om nog een voorbeeld te noemen, op de velden der christologie. Na lange debatten in de kerk der oudvaderen had men ten aanzien van den tweeden persoon der goddelijke Triniteit en van de vereeniging der beide naturen in Christus eindelijk de vaste formule gevonden, die het onfeilbaar geloof van allen heette uit te drukken. Dat was de leer van den Godmensch. Zij steunde op een verbeeldsel van ideale volkomenheid, dat men zich vormde omtrent den toestand en het geloof van de oudste christenheid, van den apostolischen tijd. En voor die leeringen omtrent Christus was de h. schrift de ruim voorziene voorraadschuur, de reine, door God geopende bron. Geen trek van het aldus uitgewerkte Christusbeeld, of men kon zich beroepen op bijbelplaatsen, uit de verschillende boeken zorgvuldig samengelezen, die dit alles met meer of minder klaarheid aanduidden. Men wees en wijst op het beeld van den Godmensch als *den Christus naar de schriften.* Doch men kwam niet op de gedachte, hoe onjuist dit gezegd was, en dat het veeleer moest luiden: *de Christus naar de tot dusver gang-*

bare voorstelling omtrent de schriften. Totdat de geest van onderzoek zijn machtige stem verhief na lange jaren van arbeid en nauwkeurige waarneming. Totdat daghelder aangetoond werd een met den tijd stijgende climax in de denkbeelden van het eerste, tweede, derde geslacht van de oudste christenheid. Zelfs onder die eerste geloovigen, zoo bereid om hun heilige, hun vereerden man van smarte op allerlei wijze te verheerlijken, daartoe zelfs gedwongen wegens de verspreiding van zijn leer onder landgenooten en vreemden, kwamen verschillende opvattingen in omloop, al naardat zij judaïst of hellenist waren. Het moet worden erkend, dat er onderscheid heeft bestaan tusschen de gevoelens van hen, die Jezus persoonlijk hadden gekend, hen die van hem door tijdgenooten hadden gehoord, hen die hun geloof slechts konden ontleenen aan de voortlevende traditie. Die verheerlijking zijner nagedachtenis was een spontane reactie tegen den smaad, de onverschilligheid, den tegenstand der niet-christelijke wereld, en het kan aangetoond worden, dat daarin een vrij geregelde opstijging is naar de hoogten der apotheose. Zelfs in de N. T. geschriften zijn eenige hoofdbeschouwingen reeds te onderscheiden: de synoptische, de paulinische, de johanneïsche, de apocalyptische met vele overgangen en schakeeringen. Onpartijdig onderzoek en waarneming overtuigen ons, dat wij hier te doen hebben met verschillende stroomingen, opvattingen, die inderdaad niet met elkander overeen te brengen zijn. Doch omdat het geknutsel der harmonistiek gebleken is volslagen ontoereikend te zijn tot verklaring van het onvereenigbare, zoo is de taak van den dogmaticus, die het oude standpunt niet dadelijk begeert te verlaten en toch ook den naam van wetenschappelijk theoloog niet kan of wil prijsgeven, zeer verzwaard. Hoe dit zij, vernieuwd onderzoek naar de wijze en het tijdstip van ontstaan en het recht van bestaan van die verschillende geloofsopvattingen in de eerste eeuw der christenheid kan en mag niet langer worden vermeden. Er is behoefte aan heel andere argumenten, aan principiëele bevestiging en weerbaarmaking ook van het geliefkoosde christologische standpunt, aan juister uitdrukking of verklaring van het oude dogma.

Dit zal voldoende zijn om te doen inzien, welke overwegingen

den hervormden dogmaticus voortstuwen naar de studeercel om zich aan den arbeid te zetten. Ook dr. P. Muller, thans Waalsch predikant te Haarlem, heeft de nadruk van dien eisch gevoeld. Vier jaren lang was hij als kerkelijk hoogleeraar te Amsterdam belast met het college van de leerstellige godgeleerdheid. Tengevolge van de bekende manoeuvres in den gemeenteraad werd zijn leerstoel opgeheven bij den aanvang van het vorige jaar. In dien gedwongen rusttijd heeft hij gelegenheid gevonden om den inhoud van zijn dictaat naar den wensch van eenige voormalige leerlingen om te zetten in een handboek der dogmatiek, waaraan de behoefte hem gebleken was. Hij moet daarmede begonnen zijn na den afloop van zijn eersten cursus, want het werk is reeds in den zomer na zijn eervol ontslag in het licht verschenen.

In § 8 van zijn „Inleiding" geeft hij een geschiedenis der dogmatiek, bespreekt vervolgens de verschillende systemen van deze eeuw en handelt ook over den arbeid van de Nederlandsche dogmatici. Door het werk van Scholten heeft deze wetenschap „ten onzent weder eenen rang ingenomen, dien zij na Coccejus' dood verloren had", doch, vervolgt hij, de la Saussaye en van Toorenenbergen hebben terecht „getoond, dat men bij eene wetenschappelijke behandeling der Dogmatiek ook nog tot andere resultaten komen kan." Daarom begroet hij in een tijd, die er niet gunstiger op geworden was voor dogmatischen arbeid, de verschijning der geloofsleer van van Oosterzee als verblijdend teeken. Want „de schrijver heeft zijn eigen standpunt gekwalificeerd als het modern-supranaturalistische", en zijn werk bleef voor de rechterzijde „het eenige Nederlandsche dogmatische academische leerboek." In de laatste jaren is er aan die zijde weer nieuw leven ontwaakt: Lamers, Daubanton e. a. hebben voortreffelijke bijdragen op dogmatisch gebied geleverd. En op dien grondslag „kan veilig gearbeid worden aan den opbouw eener Dogmatiek, die eenigermate aan de behoeften van onzen tijd wil voldoen." Zietdaar de opgave, die de geachte schrijver heeft willen vervullen.

Mij is door de redactie van dit tijdschrift de taak opgedragen mijn gevoelen te zeggen over dezen arbeid van een vroegeren ambtgenoot, die hetzelfde vak tot voorwerp van studie heeft, die van mij geheel in geestesrichting verschilt

en die den moed bezit om reeds zoo kort na afloop van zijn eersten leercursus een handboek uit te geven over zulk een veelomvattend en zwaarwichtig onderwerp. Hij houdt er een eigenaardige manier van behandelen op na, hoewel in menig opzicht de wenken volgende van zijn leermeester Lamers. Bovendien, het boek zelf is een handboek, dat per se bij zijn in de wereld treden een standpunt vertegenwoordigt, gewicht in de schaal legt. Wie zulk een geschrift ontwerpt en uitgeeft, is vooraf haast zeker, dat zoowel de mannen van het vak als studenten het zullen raadplegen, doorwerken en misschien instudeeren.

Het zal niemand verwonderen, en mijn voormaligen collega zeker het allerminst, dat ik groote bezwaren heb tegen zijn werk. Mijn opvatting en resultaten wijken in de meeste opzichten geheel van de zijne af. Verschil van standpunt kan men tot op zekere hoogte billijken, en ik wensch niet onder te doen in waardeering en eerbiediging van een ander geloof dan het mijne. Maar hier ligt voor mij een doordacht product van zuiver wetenschappelijken arbeid, niet een bloot stichtelijk werk of godsdienstige ontboezeming. Dan mag men zich niet bepalen tot een bloote beschrijving, dan is het plicht methode, beginsel, vorm en inhoud streng te toetsen. En wanneer ik op grond daarvan bedenkingen meen te moeten uitspreken tegen de wetenschappelijke waarde van dit werk, dan hoop ik dat te doen met behoorlijke objectiviteit en nadruk.

Een dogmatiek, die eenigermate aan de behoeften van onzen tijd wil voldoen. Deze luid genoeg klinkende verklaring doet twee vragen oprijzen: Wat is hier te verstaan onder behoefte van onzen tijd? En, tot hoever strekt zich dat „eenigermate" uit? Een rechtstreeksch antwoord geeft prof. Muller hier niet: misschien heeft hij dat gegeven bij wijze van mondelinge uitlegging op zijn colleges. Ik moet het dus uit den inhoud van zijn boek en meer bijzonder uit den samenhang opmaken. En dat moeten wij dan zoeken op het standpunt van van Oosterzee en geestverwanten. Tegen die dogmatiek, zoo spreekt prof. Muller, kunnen wel bedenkingen worden ingebracht, maar zij bleef toch het eenige leerboek van de rechterzijde. Van Oosterzee noemt zelf zijn supranaturalistische richting modern, „omdat zij niet onbewegelijk bij het oude wil blijven staan, maar vooruit streeft

en wel zóó, dat zij (in onderscheiding van een vroeger supranaturalisme) niet van een deïstisch, maar van een theïstisch Godsbegrip uitgaat; niet de leer, maar den persoon van den Heer op den voorgrond plaatst, en, naast het metaphysisch en historisch, ook het ethisch karakter der heilsopenbaring geheel tot zijn recht wil doen komen." Dit standpunt neemt ook prof. Muller in, die zich hiermede implicite voorstelt als voortzetter van den arbeid van den Utrechtschen hoogleeraar door een dogmatiek te geven naar de behoeften van de rechterzijde in de Hervormde kerk. Die rechterzijde is evenwel een zeer onbepaald iets, doch S. schijnt onder de velen, die daarmede aangeduid worden, meer bepaald de groep te bedoelen, voor wie bovengemelde dogmatiek in strikten zin het eenig leerboek was. Eenigermate beteekent: wel iets, doch niet geheel en al. Als dit woord niet ondoordacht neergeschreven is, dan wil het zeggen, dat deze dogmatiek wel voor een groot deel maar toch nog niet geheel aan de behoefte der mannen van de rechterzijde zal voldoen. Al is ook dit nog vrij onbepaald, wij hebben nu toch eenige notie van het standpunt van onzen jongsten dogmaticus. Het was noodig, zooals blijken zal, vooraf deze minder in het oog vallende lijn even op te halen.

Prof. Muller voelde zich tot dezen arbeid gedrongen door het verzoek om een eenigermate aan de behoeften van zijn geestverwanten voldoend compendium te geven. De eerste vraag, die hij moet doorstaan, zal dus wel deze zijn: welke voorstelling maakt hij zich van het vak, waarover hij een handboek schrijft?

Vooraf moet ik dit opmerken. Dogmatiek behoort tot de kategorie wetenschap. Zij is meer bepaald één van de theologische vakken; zij heeft tot voorwerp van haar onderzoek het dogma, zooals de naam ook reeds te kennen geeft, d. i. den uiterlijken historischen vorm voor de christelijke geloofsgedachte. Het resultaat van haar arbeid moet zijn aan die gedachte een uitdrukking te geven, die geacht wordt den toets van wetenschappelijk onderzoek te kunnen doorstaan. Bij dogmatische studie is niet het doel een verbindende geloofsleer vast te stellen, maar alleen het leveren van klare en besliste geloofsvoorstellingen. Karakter, object, taak en resultaat van het vak behooren dus scherp onderscheiden te worden. Kortweg uitgedrukt: dogmatiek is het theologisch-wetenschappelijk onder-

zoek van het dogma tot aanduiding van den inhoud van het christelijke geloofsleven.

Dit behoort in klare, preciese woorden vooraf aangekondigd te zijn. Daarna kan men overgaan tot beschrijving van de methode, van de verhouding tot andere wetenschappen, van de grenzen van het onderzoek en het karakter der verschillende onderdeelen of capita.

Welke uitkomsten zulk een dogmatische arbeid oplevert, doet voorloopig niets ter zake. Wij behoeven, wij mogen eigenlijk vooraf niet vragen, welke richting de dogmaticus aanhangt. Hij verricht wetenschappelijk werk, en dit wijst den waren maatstaf van beoordeeling aan: heeft zijn dogmatiek als zoodanig waarde of niet? Legt zij getuigenis af van logisch denken? Want meer dan eenig ander vak eischt dogmatiek juistheid van voorstelling, helderheid en nauwkeurige keuze van uitdrukking. Die eisch moet worden gesteld, omdat dogmatiek zulk een grooten invloed uitoefent op de algemeene geloofsovertuiging. In de christenwereld krijgt elk woordvoerder altoos wel eenige aanhangers, soms in groot getal.

Laat ons nu eens nagaan, hoe prof. Muller zijn taak heeft opgevat. Zeer zeker is er in dezen tijd ook bij de rechterzijde in onze kerk behoefte aan een nadere bewerking van hun dogmatiek. Maar wanneer ik mij daartoe verplaats in den gedachtengang en het geloofsleven van de niet uitsluitend Calviniste, zelfs niet langer stipt confessioneele rechterzijde onzer dagen, kan ik mij toch niet voorstellen, dat dit nu in alle opzichten de dogmatiek zal zijn, die zij verwachten en noodig hebben. Moet dit misschien toegeschreven worden aan de haast of liever aan de vroegtijdigheid der uitgave? Wat S. voor zijn colleges had opgesteld, heeft hij gewis een nadere bewerking doen ondergaan, maar dit uit den tijd van zijn gedwongene ambteloosheid voortgekomen opus legt nog niet de getuigenis af van den jarenlangen, zorgvuldigen, door herhaalde revisie gezuiverden, door helder nadenken geordenden arbeid, die onmisbaar is tot het samenstellen van een bruikbare handleiding voor dit veelomvattende vak.

Een eerste aanblik geeft den indruk, dat S. iemand is, die zeer vlijtig heeft gestudeerd en veel weet. Hij brengt in zijn boek een massa dogmatisch materiaal bijeen. Hij toont

groote belezenheid niet alleen door een behoorlijke hoeveelheid bewijsplaatsen uit het O. en N. Test., maar vooral door de menigte van zijn citaten uit schrijvers en kerkelijke belijdenissen. De groote kerkvaders, de beroemdste scholastieken, Roomsche en Protestantsche theologen van verschillende geestesrichting, de wijsgeeren van ouderen en nieuweren tijd, de hoofdleiders op dogmatisch gebied in deze eeuw, allen leveren zij een bijdrage tot karakteristiek van hun denkwijze over onderscheidene geloofspunten. Aan dit bijeenbrengen van de klassieke en meest bekende uitspraken heeft hij veel zorg besteed. Evenwel, 't is het gewone en met inachtneming van zekere beperking noodzakelijke werk van een dogmaticus, die zijn lezers op de hoogte wil stellen van het voornaamste, dat over zijn onderwerp verkondigd en geloofd is door de toongevers op 't gebied van het godgeleerde denken. Hij kan er dan een korte opgave van zijn oordeel bijvoegen, 't zij tot erkenning 't zij tot weerlegging. Prof. Muller is echter in het dogmenhistorische deel van zijn taak wel zeer uitvoerig geweest.

Doch voordat wij tot de zaak zelf overgaan, dient eerst overwogen te worden, waarop het inzonderheid aankomt, n.l. welke voorstelling hij geeft van het werk, dat hij ondernam. Ik moet dat natuurlijk zoeken op de eerste bladzijden. Welnu S. begint met een „Inleiding". Ik wil daarlaten, of het wel van veel nadenken getuigt, dat boven zulk een belangrijke afdeeling dit niets zeggende opschrift geplaatst wordt. Doch in allen gevalle, hier moeten wij wezen om te vinden, wat wij op 't oog hadden, want in die „inleiding" spreekt hij over het begrip, de taak, de waarde, het beginsel, de methode e. d. van dogmatiek. Volgens den titel zal § 1 gewijd zijn aan „begripsbepaling", maar het is mij niet gelukt een vastbepaald, logisch geformuleerd begrip van deze dingen te ontdekken. Ik meen veeleer achter vele woorden zwevend en onduidelijk slechts eenige telkens kleurwisselende voorstellingen te hebben bespeurd, althans niet de klare, geregelde definitie, waaraan de dogmaticus zoo groote zorg moet besteden, omdat dit door iedereen van hem verwacht en gevraagd wordt.

Prof. Muller beschrijft als dogmatiek iets, wat nauwelijks op dien naam aanspraak kan maken. „De dogmatiek, zoo heft

hij aan in § 1, is de leer van het Christelijke geloofsleven. Zij heeft dat leven te beschrijven en tracht zooveel mogelijk het te verklaren." Omdat van dit leven niet in het algemeen gesproken kan worden, maar het slechts waarneembaar is in bepaalde kringen n. l. in één der christelijke kerkgenootschappen, zoo is dogmatiek „het best te omschrijven als de leer van het Christelijk geloofsleven naar de opvatting der Hervormde kerk."

Op deze beschrijving volgen vijf rubrieken met toelichtingen en nadere uitweidingen. Het eerste punt is zijn begripsbepaling van dogma. Na de gewone taalkundige opmerkingen wordt gezegd dat „de Kerk, als Kerk, niet gebaat" was met individueele meeningen en leerstellingen, en dat zij die dus voor zich tot een meer objectieve eenheid begeerde te brengen. „De geloofsvoorstelling, door de Kerk voor allen bindend geacht, als de juiste uitdrukking haars geloofs, heette het *dogma*."

Prof. Muller gebruikt bij herhaling het woord „leer" en niet „wetenschap". Daaruit volgt, dat hij onderscheid maakt tusschen de begrippen, die men aan de woorden leer en wetenschap kan hechten. Ze zijn hem niet hetzelfde. Derhalve is volgens zijn meening dogmatiek de voorstelling van het christelijk geloof naar de opvatting der kerk. Maar ook dogma is voor hem de voorstelling van het christelijk geloof, die de kerk voor juist houdt. Welk onderscheid is er nu in die beide definities? Mogelijk heeft hem zoo iets voor den geest gezweefd, dat dogmatiek is de leer in haar geheel en dat dogmen zijn de afzonderlijke leerstukken. Maar hoe dat ook gekomen zij, wij vinden hier voor de wetenschap (dogmatiek) nagenoeg woordelijk dezelfde bepaling, die hij ook geeft voor haar object (dogma). Het is voorzeker een begin, dat niet veel goeds belooft, wanneer een schrijver met zulke verwarde begripsverklaringen van wal steekt.

Laat ons ook de redeneeringen over het object van zijn vak nog eens van naderbij bezien. Dogma is „de geloofsvoorstelling door de Kerk voor allen bindend geacht" enz. Met „de Kerk als Kerk" wordt in dezen samenhang bedoeld de christelijke kerk. Doch vooraf had hij reeds aangekondigd, dat dit hem te algemeen is: het christelijk geloofsleven beweegt zich binnen den bepaalden kring van een der afdeelingen van

die kerk. Dogma wil hij derhalve verstaan als de speciale geloofsvoorstelling naar de opvatting van een afzonderlijke afdeeling. Hij bepaalt zijn keuze tot de Hervormde kerk. Daarmede vervalt evenwel zijn eerste definitie van dogma. Doch als hij dan later weer zegt, dat de constante factor van onderzoek is het christelijke geloofsleven, dat zijn „uitdrukking gezocht en gevonden heeft in de verschillende kerkelijke leersystemen", komen wij evenmin tot vaste zekerheid. Want hieruit kan worden opgemaakt, dat ook in de Hervormde Kerk een geloofsleven bestaat, dat „zijn uitdrukking vindt in de leer". Quaeritur: wat is nu die opvatting der Hervormde kerk? De leer vervat in de drie formulieren van eenigheid, die gebaseerd zijn op Gods woord? De schrijver schijnt daartoe wel geneigd en hecht aan die belijdenisschriften hooge waarde. Maar welke? Niet gering, zegt hij. Maar „hier past de noodige onbevangenheid om het tijdelijke van het eeuwig waar blijvende te scheiden". Is het tijdelijke de leer van de Hervormde kerk en het eeuwig ware de leer van het christelijke geloofsleven? Doch dit daargelaten. Zonder het met de woorden zelf te verklaren, toont hij zich hier voorstander der partij van het quatenus: de belijdenis, het wachtwoord voor allen, die tot een bepaalde kerk behooren, moet getoetst worden aan de heilige schriftuur. Doch die beslissing ten gunste van het quatenus en dat steeds op den voorgrond stellen van het (algemeen-christelijk) geloofsleven, beide brengen op een breeden weg, die heel ver van de leer der oude belijdenisschriften kan afleiden. Tegen dat gevaar opent hij dan weer een uitkomst door de conditie te stellen, „dat in de dogmatiek de lijn gevolgd moet worden door de Confessie aangegeven". Nu zou ik toch mijn voormaligen ambtgenoot wel eens willen vragen, wat hij bedoelt, wanneer hij waarschuwt tegen „overschatting (van die Confessie) niet het minst in tijden, waarin het geloof der vaderen veel van zijn kracht en frischheid verloren heeft, terwijl de geschilpunten gewijzigd of geheel anders geworden zijn en men toch den ouden vorm, waarin het geloof zich eens kleedde, nog steeds als bindend verklaren wil". Als dit de beschrijving moet heeten van een standpunt, dan zal men mij genoegen doen met aan te wijzen, waar ik den spreker te plaatsen heb. Ik voor mij weet

het niet; maar ik kan mij voorstellen, dat ook partijgenooten tot hem komen en een verklaring verlangen krachtig en frisch over zijn houding tegenover een confessie, die niet overschat en toch ook weer zelfs naar haar ouden vorm bindend geacht mag worden. Ook de geleerden der modern-supranaturalistische richting van van Oosterzee behoorden zich voor hun geestverwanten duidelijker uit te spreken en niet hun meening onder een vloed van frases te verbergen als een raadsel. Al ben ik niet eens met de resultaten van Calvijn, van Zwingli, van Luther, van de Bray, van Voetius, van wie ook, ik kan toch hun gedachtengang volgen, en dat is noodig om haar te waardeeren. Maar bij dit bonte kleurenspel blijf ik steeds twijfelen, wat daarin de nuance is, die de richting van den S. aangeeft, krijg ik geen ondubbelzinnig en waar beeld van zijn standpunt en geloofsleven voor den geest.

Dogmatiek acht hij te zijn een wetenschap. De volle vrijheid nochtans, die hier levensvoorwaarde is, begeert hij haar niet te laten. Uit de wijze, waarop hij haar taak bespreekt, valt op te maken, dat hij zekere grenzen wil stellen. Doch welke? Hij wil, dat dogmatiek meer zij dan bloot dogmengeschiedenis: zij moet wezen biographie en biologie tevens. Dit klinkt luid en voornaam. Toch is het minder, dan men zou denken. Bij herhaling wordt gezegd, dat zij het christelijk geloofsleven „te beschrijven heeft en zooveel mogelijk dat leven tracht te verklaren." Doch dit beperkte mandaat degradeert den dogmaticus tot den rang van verslaggever in dienst van een bepaalde kerk: aan nauwkeurige beschrijving mag hij, als het hem mogelijk is, ook nog eenige verklaring toevoegen. Zietdaar alles! En ook zelfs dat verklaren heeft weer zijn grenzen. Want „die leer te rechtvaardigen en alzoo apologetisch op te treden is de taak der Dogmatiek *niet.* Alleen in zooverre kan eene biographie tevens eene apologie zijn, als het leven, dat beschreven wordt, om eene of andere reden als begeerlijk wordt voorgesteld."

Tusschen de regels door schemert in deze geheele perikope de bezorgdheid, dat kritiek haar aandeel zal komen opeischen aan dogmatischen arbeid. Doch omdat nu eenmaal op het gebied van de wetenschap de rede een hoofdfactor is, zoo kon hij van kritiek wel niet geheel zwijgen. Dit teere punt wordt

echter slechts terloops met de vingertoppen aangeraakt, aldus: „elke wetenschappelijke behandeling is tevens eene kritische, d. w. z. in dit verband: dat de Dogmatiek, het geloofsleven beschrijvende, niet alleen aanwijst, hoe dat leven zich heeft ontwikkeld; maar ook let op de afwijkingen, die dat leven in den loop der eeuwen heeft ondergaan.” Men ziet, de klank wordt gebruikt, maar elke notie van zuiver wetenschappelijke kritiek ontbreekt geheel, wordt eenvoudig achterafgeduwd. Wanneer S. vervolgt: „Ontwikkeling en afwijking beide spiegelen zich af in de geloofs*leer*, die te achten is de uitdrukking te zijn van het geloofs*leven*”, dan maakt ook deze frase „in dit verband” niet den minsten indruk. Merkbaar is alleen de toeleg om elke betrekking af te breken met de gevreesde, die ten aanzien van den inhoud van het christelijk geloofsleven zoo vaak tot een ander resultaat kan leiden, dan strookt met de opvatting van de Hervormde of eenige andere afdeeling der christelijke kerk. Als hij de vijandschap van velen tegenover elke dogmatiek verklaart uit het verkeerde begrip, alsof men zich „blindelings te onderwerpen heeft” aan een leersysteem, dan besluit hij met deze tirade: „Steeds zal het echter blijken, dat men het zonder Dogmatiek als theoloog nu eenmaal niet doen kan, en dat Dogmatiek alleen overwonnen kan worden door.... Dogmatiek.” Ik heb wel eens gehoord van een overwonnen dogmatisch standpunt of van een onhoudbaar dogma, ook wel van een vak van wetenschap, dat de vlag moet strijken voor een ander vak, ook van een wetenschap, die vooruitgaat, maar nooit van een wetenschap, die door haar zelf overwonnen wordt. Of wil hij daarmede zeggen, dat de dogmatiek van den een moet onderdoen voor de betere dogmatiek van een ander? De woorden zelf laten in het onzekere, maar „in dit verband” moet daaruit wel worden afgeleid, dat S. aan elke andere wetenschap het recht ontzeggen wil om met de dogmatiek in het strijdperk te treden, en wordt zij soms in het nauw gejaagd, den genadeslag toebrengen dat mag geen andere wetenschap, dat kan alleen... dogmatiek.

De slotsom van deze en vele andere ontboezemingen in het hoofdstuk Begripsbepaling opmakende, verkrijgt men van des schrijvers meening dezen indruk, dat dogmatiek voor hem is

de wetenschap in dienst van het dogma eener bepaalde kerk als verslaggever en zoo noodig of zoo mogelijk ook als uitlegger. Zulk een dogmatiek „naar de behoefte van den tijd" is van actueel belang van den theoloog, die inziet „dat, misschien op elk gebied, maar weinigen recht *weten*, wat zij willen."

Wat S. hierop laat volgen, mag niet worden verzwegen. Hij verklaart: „Voorzeker is het geen tijd dogmatische scheidsmuren op te werpen, waarover men elkander de hand niet reiken kan, en waardoor men verhinderd zou worden, met elkander, de komst van het Godsrijk te bevorderen. Maar eer men kan waardeeren wat des anderen is, dient men te weten, wat men zelf bezit." Hij verblijdt zich daarom, dat in een tijd van „karakterschaarschte" sommigen „voor hunne Dogmatiek opkomen, als voor de uitdrukking van wat zij, op een gegeven oogenblik, de hoogste waarheid achten."

Voorwaar, dit zijn goede woorden, die, omdat zij in 't algemeen gesteld zijn, ook door allen zonder onderscheid van dogmatische richting gewaardeerd moeten worden. Ze strekken prof. Muller tot eer, omdat hij daardoor toont een ruim en verdraagzaam hart te bezitten. Met deze verklaring is in harmonie de wijze, waarop S. sine ira et studio de gevoelens van de denkers van andere geloofsrichting bespreekt. Niettemin mag zulk een ontboezeming van welwillendheid ons niet van den tekst brengen. Wel maakt zij het ons tot plicht om eveneens te betuigen, dat de geloofsopvatting van de meer behoudende partij waardeering verdient, dat hun standpunt achtenswaardig is, omdat zij beantwoordt aan een religieuse behoefte. Maar zelfs na zulk een betamelijke wisseling van beleefdheid worde niet vergeten, dat men op wetenschappelijk gebied een ernstig woord met elkander te spreken heeft.

Na verhaald te hebben, dat z. i. kritiek zich heeft te bepalen tot een beschrijven der ontwikkeling van het geloofsleven in den loop der eeuwen en een letten op de afwijkingen, verklaart hij verder, dat onbevangen den vorm en de kern van het dogma te kunnen onderscheiden noodzakelijk is „voor ieder, die op wetenschappelijke wijze de Dogmatiek beoefenen wil." Dit begint toch iets meer op een kritische behandeling te lijken. Maar of het ook geoorloofd is dat onderscheid

ziende te beoordeelen, of zulk een dogma uiterlijk en innerlijk bestaanbaar is, daarover laat hij zich niet uit. Vermoedelijk verkeert prof. Muller onder de suggestie van een gewoon maar zeer oppervlakkig oordeel, dat velen zich ten aanzien van alle nieuwere wetenschap en haar kritiek in het hoofd gezet hebben. Dan denken zij, en met wezenlijke groote bezorgdheid en schrik, aan niets dan ondermijnen, afbreken, omverhalen, aan een wilde, roekelooze verwoesting van Jerusalem, stad en tempel beide. Dit is echter openbare miskenning, die een betere getuigenis noodig maakt. Kritiek is een ernstige wetenschap, die met evenveel zorg moet opbouwen, als zij met kracht en terecht afgebroken heeft. Het mag niet over het hoofd worden gezien, dat het buiten gebruik stellen van een gebrekkig en onhoudbaar dogma aan het christelijk geloofsleven slechts ten goede kan komen door daaraan zuiverder en eenvoudig-schooner uitdrukking te geven. Hij die zijn geloofsleven afhankelijk stelt van de vaak gebrekkige geloofsvoorstellingen, door de kerk voor allen bindend geacht, loopt veel grooter gevaar zijn gansche credo te verliezen dan hij, voor wien bij den onzuiveren vorm van een dogma de kern overblijft. En voorts omdat er, inzonderheid op het gebied van 't geloofsleven, zoovele gewaande, aangewende en opgedrongene behoeften zijn, zoo moet hier vooral het ware van het ingebeelde onderscheiden worden, en dan kloekmoedig het onwaardige prijsgevende, zal men beter in staat zijn den nadruk te leggen op hetgeen de wezenlijk religieuse behoefte des harten eischt.

Volgens prof. Muller moet kritische arbeid zich bepalen tot een wijzigen van den vorm der leerstukken naar hetgeen hij noemt de behoefte des tijds. Over het geheel blijkt hij genegen om alle dogmen der Hervormde kerk de hoogste waarheid te achten. Evenwel „de vormen, waarin zich de verschillende geloofsvoorstellingen hullen," kunnen en moeten afwisselen. Maar met het aanbrengen van eenige vernieuwingen komt hij op een gevaarlijken weg, waar hij kans loopt niet veel instemming te oogsten. Want wegens den nauwen samenhang tusschen gedachte en inkleeding, zal hij dikwijls een woordenkeuze doen, die een heel andere beteekenis geeft aan de geloofskern, door de vaderen onmisbaar geacht. Allicht zal dat

niet een nadere begripsverklaring maar een begripsverwatering worden. En in allen gevalle zal het verwaarloozen van kritiek zich wreken door een onvoorzichtig zich blootgeven aan bezwaren en verwijten van verschillende zijden. Neen, het kritisch oog mag niet worden toegedrukt. We hebben hier niet te doen met een wetenschap, die men vooraf een instructie geeft in dezer voege: gij moogt wel uw oordeel uitspreken over den vorm, de woordenkeuze, de inkleeding, maar gij zwijgt over de zaak zelf. Ook wordt u veroorloofd te strijden tegen datgene, wat een braaf hervormde niet gelooft, de roomsche leer bijv. van Maria's onbevlekte ontvangenis en haar hemelsche waardigheden, maar raak niet aan het hoogheerlijk art. „geboren uit de maagd Maria", want dat is de uitdrukking van hetgeen voor christelijk geloofsleven de hoogste waarheid is. Ook moogt gij het roomsche dogma van het gezag der kerkelijke traditie verwerpen, maar waag u niet aan een onderzoek omtrent het ontstaan, de samenstelling en de echtheid der N. T. geschriften. Tot zoover, maar niet verder! Dan moet de dogmaticus, als hij de wetenschap liefheeft, wel antwoorden: ontzet mij van mijn taak of laat mij de vrijheid, die aan rede en wetenschap toekomt. Wat wilt gij: slaven, die u tot aan uw ondergang bedienen, morituri te salutant, of mannen, die den stier bij de horens willen en durven grijpen en bekwaam zijn nieuw leven te scheppen op oude grondslagen?

Een ander bezwaar, ook van principiëelen aard, komt bij mij op, wanneer ik in diezelfde inleiding lees, dat prof. Muller van een onderzoek naar het wezen van religie volstrekt niet weten wil. Dat hoort z. i. bij de wijsbegeerte van den godsdienst, niet bij de dogmatiek. Doch later in § 9 verklaart hij, dat de dogmatiek „tracht het religieuse leven wijsgeerig te onderzoeken". Het een is met het ander gewoonweg niet te rijmen en is een bijdrage tot kennis van de begripsverwarring, die ontstaat door toegeven aan allerlei invallende gedachten. Men behoeft echter aan de laatst aangehaalde verklaring niet veel gewicht te hechten. Wat het eerst gezegd is, zal wel de doorgaande opinie zijn. Alzoo dogmatiek is voor hem geen philosophisch vak. Dit is echter gemakkelijker te zeggen dan waar en aannemelijk te maken. Men moge bezwaar maken tegen Schweglers definitie: Philosophiren ist Nachdenken, denkende

Betrachtung der Dinge. Die Philosophie betrachtet die Totalität des Empirischen in der Form eines gegliederten, gedankenmäszigen Systems. — Dit neemt niet weg, dat de dogmatiek zich richten moet naar de wetten van denken en waarnemen, of zij moet van die nalatigheid de bedenkelijke gevolgen dragen. Dat S. elken invloed der philosophie afwijst en dus een bespreking van het empirisch „feit der Religie" overbodig acht als zijnde te algemeen, hangt samen met zijn plan om de taak van den dogmaticus te bekrimpen tot bloot beschrijven en zoo mogelijk verklaren van het dogma. Doch dit is een groot gebrek. In deze korte § 2 mist men dan ook een definitie van het wezen van religie. Hij bepaalt zich tot de onvoldoende beschrijving, dat zij is „een specifiek-menschelijk verschijnsel", en de stichtelijke opmerking, dat zij op haar laagsten trap is „een *zoeken naar God* (paganisme), totdat zij in *Israël* werd een *vinden van God*, en door Christus: een *leven met God*". Daarin zijn niet minder dan drie aanduidingen, die weer een veelvoudig aantal begripsschakeeringen doen onderstellen. Waar is de éene draad, die al de schakels van dit „specifiek-menschelijk verschijnsel" verbindt? Doch hoe dit zij, in 't algemeen moet worden erkend, dat het determineeren van een specialen godsdienst onmogelijk juist kan zijn zonder kennis van het generale verschijnsel religie. De bepaalde vorm moet den toets van het algemeene begrip kunnen doorstaan, zoodat daarin de karakteristieke trekken teruggevonden en herkend worden. Dit fundamenteel gedeelte mag dus in geen dogmatiek ontbreken, al behoeft nu daaraan niet, zooals in het handboek van dr. Nitzsch, „eene onevenredig groote plaats ingeruimd" te worden. Het is bepaald af te keuren, dat prof. Muller dit nagelaten heeft, of liever zich er van afmaakt.

Is hij de dupe van den titel, dien hij voor zijn werk gekozen heeft? „Dogmatiek ten dienste der Ned. Hervormde kerk". Ik weet wel, dat hij daarmede bedoelt een handboek ten gebruike van hen, die zich bekwamen voor de evangeliebediening in die kerk. Maar hij kondigt zelf zoo vaak aan, dat hij dogmatiek opvat als beschrijving en verklaring van de leer volgens de opvatting der Hervormde kerk. Dus zou hij strikt genomen zich hebben moeten bepalen tot aanwijzing van de dogmatische geschriften, waarin die opvatting is uitgespro-

ken, en vervolgens beschrijving van den inhoud. Doch dat doet hij niet. Wat hij levert, is niets anders dan een gewone dogmatiek met argumenten, aan bijbelplaatsen ontleend, met bespreking en aanhaling van de gevoelens van roomsche zoo-wel als protestantsche, van luthersche en hervormde theologen, van oude kerkvaders en scholastieken, van belijdenisschriften en leersystemen uit allerlei tijden. Hij beredeneert meermalen, dat een christelijke dogmatiek iets geheel onbepaalds is. Want, zegt hij „het kan dan eene R. Katholieke of Luthersche of Gereformeerde Dogmatiek zijn", en het is een erkende zaak, dat zij niet anders dan uit een kerkelijk ooggpunt bezien kan worden. Ik wil slechts terloops een opmerking maken over het schamele van deze redeneering, omdat ik meer bijzonder op het oog heb, dat S. zelf in flagrante tegenspraak komt met zijn eigene uitlatingen, wanneer hij bijv. in een volgende § vollen nadruk legt op het „Christocentrisch karakter der Dogmatiek". Ik verklaar niet te kunnen inzien, hoe iemand, die het centraalpunt der dogmatiek vindt in de christelijke geloofsgedachten of heilswaarheden, zich niet bij machte verklaart een christelijke dogmatiek te geven. Te meer verwondert mij dit, omdat door het geheele werk heen het streven blijkt om aan te toonen, dat de hier gegevene dogmatiek goed christelijk is, d. i. met de prediking van Christus, de apostelen en het N. T. overeenkomstig. De natuur gaat dus boven de leer, d. w. z. prof. Muller heeft zich laten vervoeren tot de poging om een christelijke dogmatiek te schrijven, hoewel hij slechts een hervormde aankondigt.

Doch om verder te gaan. De auteur verklaart zich voor de empirische methode als „de alleen vruchtbare wetenschappelijke" § 9, en dan zulk eene, die „niet enkel *historisch* maar ook *verklarend* te werk" gaat. Dat is dus al weer: het dogma beschrijven en daarna verklaren. Wat dat verklaren betreft, dit wordt nader aldus beschreven: „De idee des Christendoms te ontwikkelen, is de taak der Dogmatiek; maar daartoe heeft zij het religieuse leven wijsgeerig te onderzoeken, om den grond en het recht van het geloofsleven te leeren kennen". Dit laatste wordt nader gepreciseerd als „de weg der dogmatische deductie". Ik acht dit op het standpunt des S. een gevaarlijke uiting. Empirie de eenig ware weg tot het weten! Heeft S.

wel bedacht, dat die weg der wetenschap, door de dogmatiek ingeslagen, noodzakelijk uitloopt op den ondergang van heel vele, zoo niet alle, overgeleverde dogmen? Of gebruikt hij dat woord soms in een anderen zin, dan daaraan gehecht wordt sedert de dagen van Opzoomer, bij ons vertegenwoordiger van deze methode? In dit geval is de keuze van deze uitdrukking al hoogst ongelukkig, want in denzelfden samenhang wordt tot tweemalen toe gesproken van „wijsgeerig onderzoeken", genoeg om aanleiding te geven tot een misverstand, dat prof. Muller zelf niet wenschen kan. Ik wil er toe bijdragen om dat weg te nemen door van zijn „methode" te zeggen, dat het zijn constante bedoeling is, ook wanneer hij den term empirisch gebruikt, haar op te vatten als bloot beschrijving en zoo mogelijk daaraan toegevoegde verklaring. Doch nu moet ik er wel bijvoegen, dat ik dit voor dogmatiek geen geschikte noch met den aard dezer wetenschap overeenkomende methode vind, zelfs op het standpunt van den S. niet voldoende, want hij zegt ook (misschien in een onbewaakt oogenblik) in zijn inleiding: „die leer te rechtvaardigen en alzoo apologetisch op te treden is de taak der Dogmatiek niet. Alleen in zoover als het leven, dat beschreven wordt, om eene of andere reden als begeerlijk wordt voorgesteld". Ik voor mij kan niet inzien, hoe ter wereld dogmatiek, die „door wijsgeerig onderzoek het *recht* van het geloofsleven zal leeren kennen", zich onthouden kan van een „apologetisch optreden". Mij dunkt, hij moest het woord empirisch nu maar door descriptieve methode vervangen, want verder komt hij niet, behalve het aanbrengen van eenige wijzigingen en vervloeiing der grenzen.

Hij noemt ook, p. 45, de dogmatiek een „positieve wetenschap." Er kan hier alweer eenige onzekerheid zijn over dat woord positief, doch ik neem het maar in zijn gewonen zin. En dan wil dit voor de dogmatiek zeggen, dat men deze methode volgt: Zeker dogma wordt in de kerk geloofd en vrij algemeen aangenomen. Het is van een inhoud, zus en zoo. De waarheid daarvan kan worden bewezen met de navolgende argumenten, aan den bijbel en de groote kerkelijke autoriteiten ontleend. Zietdaar dogmatisch werk op een positief standpunt. Doch nu prof. Muller ook spreekt van wetenschappelijk en zelfs wijsgeerig onderzoeken, kan ik toch niet nalaten om

te betuigen, dat zijn manier dan niet deugt. Dan is er voor een dogmaticus geen ontkomen aan, of hij moet deze methode in acht nemen: dat hij begint met een onderzoek naar de in den bijbel, vooral in het N. T. uitgesprokene meeningen, vervolgens naar de verdere ontwikkeling en eindelijke afwerking van het kerkelijk dogma, dat hij daarop zijn kritiek toepasse, om ten slotte te komen tot een positief resultaat: de gezuiverde uitdrukking van de in het dogma aanwezige religieuse gedachte. Deze geregelde gang van behandeling: schriftleer, kerkleer, kritiek, bepaling van het geloofsbegrip is de eenige logisch bestaanbare methode, die aan een dogmatiek wetenschappelijke waarde kan geven. Dat wij van dit of iets wat hierop gelijkt geen spoor in dit boek ontdekken, behoeft geen nader bewijs.

Nu een opmerking over de verdeeling van deze dogmatiek. Prof. Muller wijkt in dit opzicht af van de gewone manier van doen en heeft een geheel nieuwe indeeling uitgevonden. Vermoedelijk is hij daarbij aangestoken door het voorbeeld van van Oosterzee, den meester in de homiletische kunst van onderdeelen in overeenstemming te brengen met het geheel eener rede. In dat academisch leerboek voor de rechterzijde wordt het onderwerp der dogmatiek aangeduid als „rijkstheologie” en met deze gedachte voor den geest behandelt hij in zeven capita: den opperkoning, den onderdaan, den stichter, het heil, de grondwet, de kweekschool, de voltooiing van het godsrijk. Behalve het eenigszins gekunstelde, dat minder past in een deftig wetenschappelijk werk, kan er tegen deze indeeling niet veel bezwaar rijzen, want 't is een verandering in de titulatuur van de bekende capita, en de splitsing der soteriologie in twee capita, objectieve en subjectieve soteriologie, maakt geen noemenswaarden inbreuk op de gewone orde van behandeling. Prof. Muller duidt dogmatiek aan als de leer van het leven, dat rust in God (christelijk geloofsleven), en gaat nu ook met het oog op dezen tekst zijn onderwerp verdeelen. Hij doet dat echter in vier capita, nl. de grond, de bron, de kracht, de kring van dit geloofsleven: theologie, christologie, pneumatologie, ecclesiologie. In de daarna volgende opmerkingen geeft hij te kennen, dat hij meent zich niet „aan de trinitarische orde te moeten houden”. Maar uit die aanteekening reeds blijkt, dat hem zulk een verdeeling toch wel degelijk voor den geest heeft

gezweefd. Immers het vierde caput heeft, nadat de leer van den Heiligen Geest en zijn werking zeer nauwkeurig is behandeld, inderdaad geen reden van bestaan. Bij een trinitarische behandeling kon alles, wat hier onder de ecclesiologie besproken is, zeer geschikt onderdak worden gebracht bij het caput de sancto spiritu. Hij erkent dit implicite zelf door aanhaling van de 65e vraag van den Heid. Cat. op p. 240. Wanneer men een dogmatiek in capita verdeelt, dan dient dit om een aantal leerstukken onder zekere tot één kategorie behoorende groepen te brengen. Maar bij nauwkeurige vergelijking met den inhoud zijner drie eerste capita trekt het de aandacht, dat de omvang van het vierde kunstmatig is vergroot. In de ecclesiologie behoort behandeld te worden alleen het dogma over de kerk, en men kan er dan nog wel bijvoegen de artikelen van de kenmerken der kerk, nl. prediking des woords en bediening der sacramenten. Er is echter ook evenveel reden om deze laatste als media salutis te rangschikken onder de soteriologie. Doch nu verrijkt hij zijn locus de ecclesia bovendien met een § over het gebed, dat bepaald behoort tot het terrein der ethiek en liturgie, met een over de sociale beteekenis der kerk, en met de eschatologie van het godsrijk naar Gods wereldplan, waarvoor logisch de plaats aangewezen is in het caput theologie (of christologie). Hier komt bij, dat de ecclesiologie al voorloopig aangeroerd is in § 24 van de christologie, maar dan wordt de verdere behandeling daar op eens afgesneden. Door dit Procrusteswerk wordt een appendix uitgerekt tot de lengte van een caput, om dienst te doen als vierde hoofddeel bij een in den grond trinitarische indeeling.

„Logisch”, zegt hij, vloeit uit het object (het christelijke geloofsleven) deze vierledige indeeling voort. Doch bij zijn plan worden belangrijke deelen gemist. Immers na behandeling van den grond, de bron, de kracht, den kring moest de aldus opgestelde reeks logisch worden voortgezet met: den deelgenoot, de uitwerking, de voltooiing van dat leven. In een logische classificatie mag geen punt, geen organisch onderdeel van het geheel worden overgeslagen. Zoo is dit viertallig stelsel zijn ontstaan slechts verschuldigd aan een inval van het oogenblik, waaraan men op wetenschappelijk gebied niet mag toegeven.

Want een willekeurige indeeling veroorzaakt allerlei dogmatische sprongen. Men wil des S. anthropologie eens nazien en vindt een groot deel daarvan, broederlijk vereenigd met de leer van engelen en booze geesten, als afzonderlijke §§ onder het caput theologie. De heterogene bestanddeelen in den locus de ecclesia heb ik reeds genoemd. De soteriologische leerstukken (het heil in Christus) worden meest alle ingedeeld bij de pneumatologie (leer van den H. Geest). Het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid, dat men veeleer onder de anthropologie zou brengen, wordt aan het slot van de leer des H. Geestes behandeld enz.

Deze proef tot het leveren van een geheel nieuwe verdeeling verdient in geenen deele het vereerend epitheton logisch, dat met zooveel onderscheiding daaraan uitgereikt wordt. Op zijn standpunt zou een trinitarische indeeling, die hij echter als te ouderwetsch begeerde te ontwijken, toch veel geschikter voor de groepeering zijn geweest. Of de meer gebruikelijke hoofdstukken theologie, anthropologie, christologie, soteriologie enz. Waarom naar iets nieuws gezocht, vooral als men het oude zoozeer bemint? Daar komt bij, dat dit werkelijk geen onverschillige zaak is, en ook niet zelden zeer ingewikkeld en lastig. Over sommige geloofsartikels kan weinig twijfel bestaan omtrent de plaats, die daaraan in het dogmatisch systeem toekomt, doch er zijn ook op welker behandeling het verband, waarin zij gezet worden, merkbaren invloed uitoefent. Zoo krijgt bijv. de begripsbepaling van zonde een heel ander aanzicht, wanneer men haar behandelt onder de rubriek theologie, dan onder de anthropologie. Het leerstuk over de kerk kan uit anthropologisch en christologisch oogpunt worden beschouwd. 't Is vooral op een standpunt als dat van prof. Muller lang niet onverschillig, of men de predestinatie brengt onder de theologie of onder de soteriologie.

Om verder te gaan: bij theologen van de rechterzijde kan er geen sprake zijn van verschil in de wijze, waarop ieder afzonderlijk hoofddeel behandeld wordt. Volgens onzen auteur heeft dogmatiek tot taak beschrijving. Al wat dogma heet, en door de kerk voor allen bindend geacht wordt, beoordeelt hij derhalve naar één maatstaf. Een schifting tusschen de dogmen en een oordeel over het recht van opname in een dogmatiek

kunnen we dus niet verwachten. Doch over dit punt moet ik mijn gevoelen wat nader uiteenzetten. Ik bedoel nl. dit: Omdat dogmatiek is het theologisch wetenschappelijk onderzoek naar het dogma, zoo zal bij onpartijdig en nauwkeurig oordeel blijken, dat menig dogma eigenlijk geen dogma is, en ook dat enkele dogmatische capita in een dogmatiek geen plaats behooren te beslaan. Bijv. als men op grond van voor onbetwist waar gehouden verhalen tot erkentenis komt, dat Jezus Christus „ontvangen is van den Heiligen Geest, geboren uit de maagd Maria", dan is dit voor zoo iemand niet bloot een geloofsvoorstelling, het is in zijn schatting een zeker weten. Omdat hij het niet alleen als een „geloofswaarheid" verkondigt, maar het zelfs opneemt onder de kategorie der werkelijk aldus gebeurde feiten, zoo is het in een dogmatisch geheel, in een *geloofsleer* evenzeer misplaatst als het tegengestelde, nl. het door kritisch onderzoek tot historische zekerheid gebrachte feit: Jezus van Nazareth, zoon van het echtpaar Jozef en Maria. Dat is dan immers meer dan een bloot gelooven, het is een geschiedkundige mededeeling, even goed als dat men van Jezus verder nog verhaalt: „die geleden heeft onder Pontius Pilatus". De rechterzijde echter vereenzelvigt nagenoeg al haar geloofsovertuigingen met objectieve zekerheid. Dat is voor haar onfeilbare waarheid, beslist weten. Meer dan eenige andere richting roept zij om onwrikbare bewijzen voor haar geloofstellingen. Op grond van die behoefte heeft zij het arsenaal, waaraan zij haar laatste en zware argumenten ontkent, den bijbel, dan ook maar verheven tot Gods onfeilbaar woord, bevattende den ganschen raad van Hem, die niet alleen de kleine Terra maar den oneindigen Kosmos beheerscht en vervult. De kerkelijk rechtzinnige wil zekerheid hebben, dat het waar is wat hij gelooft. Hij wil dat weten ook verheffen boven elken aanval. Daarom keert hij zich met ergernis af van de tegenstelling tusschen weten en gelooven. Hij ziet niet in, dat deze parallel onjuist gekozen is, omdat hierbij een eindresultaat in de schaal gelegd wordt tegenover een actus. Immers, denken is in den mensch de actie, die tot het resultaat weten leidt, en gelooven is in den mensch de werking, die tot het resultaat religie leidt. Parallel staan dus denken en gelooven, en logisch moet dan de tegenstelling ook luiden: wetenschap en religie. Hieruit volgt

echter met strenge en ernstige consequentie, dat de stem der kritiek op het gebied van het weten recht heeft te worden gehoord. Ook in zake van de beweringen der rechterzijde. Doch deze mannen van Jotapata, gedachtig aan de welbewaakte muren van Zion, houden niet van dat ontmantelen der steden, waardoor elke controle vervalt op den in- en uitgang zoowel van brave burgers als van onrechtvaardigen. Zij luiden op welgekozen uur het klokje van gehoorzaamheid tot sein voor 't sluiten hunner poort. Want zij vermoeden wel, en het behoeft ook niet verzwegen te worden: als men het oordeel vrij spel geeft, als men aan de verwarring tusschen dogma en erkend historische feiten een einde begint te maken en van het een tot het ander voortgaande dat zuiveringswerk doorzet, dan zou het resultaat wel eens kunnen zijn, dat het caput christologie zoo niet in zijn geheel, dan toch voor het grootste deel bleek gezet te moeten worden buiten de dogmatiek en verwezen naar het gebied der historische kritiek.

Nog een ander voorbeeld. De dogmen omtrent den mensch, zijn plaats in de schepping, zijn zielsleven e. d. steunen op de uitspraken van bijbelsche schrijvers, op de voortgezette waarnemingen en ontvangen indrukken van de klassieke kerkleeraars. Doch die opvattingen zoowel in de bijbelboeken als in de werken der patres zijn slechts de slotsom van hun nadenken en persoonlijke ervaring omtrent de menschen. De algemeene conclusies, door hen gemaakt en verkondigd, werden langs kerkelijken weg geformuleerd en in de geloofsleer opgenomen, doch die leeringen werden tevens ook aangemerkt als welgestaafde waarheden van menschenkennis. Nu kan evenwel nader onderzoek van die dogmen ook nog tot een ander resultaat leiden, zoodat bijv. de gansche theorie van de beide staten niet langer de ware verklaring blijkt te zijn van 's menschen onvolkomen toestand. Doch wanneer voor de onjuiste en onhoudbare kerkelijke leer een andere voorstelling in de plaats treedt, de som van een reeks veel grondiger waarnemingen van anthropologische verschijnsels, dan is dat resultaat volstrekt geen nieuw of gezuiverd dogma. En als zulk een redelijker beschouwing den naam van dogma niet kan dragen, dan evenmin ook de belijdenis van hem, die de status rectitudinis et corruptionis erkent voor eën zijns inziens goed bevestigd his-

torisch feit. Hieruit vloeit noodzakelijk voort, dat het grootste gedeelte der anthropologie zijn dogmatische huid moet afwerpen en daarvan ontdaan verhuizen naar het terrein der psychologie, althans in zoover zij niet vervalt en valt onder het bereik van bijbelsche kritiek.

Op dezelfde wijze moet worden erkend, dat bijna de geheele soteriologie naar het vak der ethiek behoort overgebracht te worden, vooral nadat zoowel exegese als zielkunde haar werk hebben verricht.

Dogma is de uitdrukking voor een geloofsgedachte. Het geloof mag niet als „doezelig droomen" worden voorgesteld: het is de innerlijke en gecompliceerde actus, die religie, 's menschen persoonlijke vereering van de godheid, tot resultaat en einddoel heeft. Is dit het algemeen karakter van religie, de religieuse mensch zal zich overeenkomstig het in hem zich bewegende geloofsleven toeleggen op „klaarheid en beslistheid van zijn eigen godsdienstige voorstellingen". Maar al zullen volgende geslachten wat juister toezien en nog meer opmerken dan wij, toch hebben wij reeds aan onze opvattingen in zake van het geloofsleven uitdrukking gegeven. 't Ligt voor de hand, dat die meeningen dan ook tot zekere groepen gebracht kunnen worden. Zoo moet er dus, zelfs wanneer aan exegese, psychologie, ethiek, historische kritiek haar rechtmatig aandeel teruggegeven is, nog genoeg overblijven voor de wetenschap, die haar onderzoek uitstrekt tot het dogma in eigenlijken zin. Dat object hebben wij vooral te zoeken bij de theologie en een deel der eschatologie. Ook onder de andere capita blijft nog in menig opzicht stof voor dogmatische studie over. De dogmaticus moet dus verrichten negatieven arbeid, nl. het beoordeelen van al wat niet in een geloofsleer behoort (een tot dusver verwaarloosde taak) en verder positief het terrein betreden van de religieuse gedachte, die door den arbeid van kritiek en logisch denken tot de meest gezuiverde uitdrukking moet worden gebracht om overtuiging te wekken. Ook blijft over als algemeen object van onderzoek: het wezen van religie en de karakteristiek van het christendom als pars fundamentalis. Hier behoef ik mij nu niet verder in te verdiepen, omdat ik deze beschouwingen alleen noodig rekende ten einde mijn oordeel over het standpunt van prof. Muller duidelijker

te maken. Immers deze bemoeit zich slechts met datgene, wat als dogma gegeven is. Omdat hij de kritiek geheel ter zijde schuift — want in wetenschappelijke termen over „geloofswaarheden" te spreken verdient nog dien naam niet — zoo had hij niets te doen dan beschrijven, zoo nauwkeurig en objectief mogelijk. Uit dit oogpunt bezien kan ik aan zijn arbeid verdienste toekennen. Zijn belezenheid is groot. Hij toont door het gansche werk heen ervarenheid op het gebied van de dogmengeschiedenis. Daar voelt hij zich thuis. Daar drukt hij zich in zijn oordeel soms met zekerheid uit.

Doch een andere vraag is het, of uitvoerigheid in die richting en in zulk een mate wel bij een dogmatiek te pas komt. Te meer omdat de lezer niet bij dat gunstig oordeel kan blijven, zoodra de auteur na zijn dogmenhistorische besprekingen overgaat tot het essentiëele deel van zijn taak, het zoo mogelijk verklaren van het dogma, waarover de verschillende opvattingen zijn opgesomd en gewogen. Niet alleen de geloofsvriend, ook een ander zou hier gaarne meeningen uitgesproken vinden, waaraan hij houvast heeft, duidelijk geformuleerd, niet voor twee- of meerderlei uitlegging vatbaar. Daarom wil ik er thans toe overgaan om de aandacht te vestigen op den inhoud zelf, inzonderheid wat S. aanbiedt als „resultaat" van zijn besprekingen. Ik heb mij lang met zijn „inleiding" moeten bezighouden, omdat daar eigenlijk de knoop zit, en wanneer ik daardoor reeds vooraf geen groote verwachting van zijn dogmatischen arbeid kon doen koesteren, dan erken ik dit met leedwezen. Het is de teleurstelling van hem, die liever zou prijzen dan laken, wanneer hij een boek vóor zich ziet, waarop een schrijver zijn best gedaan en waarin hij zooveel bouwstof bijeengebracht heeft. Doch met zulk een onzekere begripsbepaling en ongeregeldheid in voorstelling en methode is het niet mogelijk werk te leveren, dat aan eisch en verwachting beantwoordt. Dogmenhistoricus moge hij zijn, dogmaticus is hij niet. Ik heb mij de vraag gesteld, of zelfs eenig theoloog van de rechterzijde ingenomen kon zijn met datgene, wat hier voor een conclusie omtrent christelijk geloofsleven wil doorgaan. Ook als men onder den indruk van „de behoefte des tijds" geen vrede meer heeft met de harde vormen van het oude dogma, dan dient men zich toch schrap te zetten

om zich zoo kategorisch uit te drukken, dat er geen onzekerheid kan bestaan omtrent de opvatting der besprokene leerstukken. Dat moet geen gewriemel voor de oogen zijn. In de dogmatiek is het een noodwendig vereischte, dat men passe op zijn woorden: daar vooral moet elk woord de uitdrukking zijn voor een bepaald begrip. We hebben op godsdienstig gebied last genoeg van allerlei holle klanken en gedachteloos herhaalde frases: laat ons zoodra wetenschap en rede aan het woord zijn, zorgen dat zulk stichtelijk geklinkklank vermeden worde. In allen gevalle wij mogen van een dogmatiek ook der rechterzijde verwachten, dat zij sluit en niet bestaat in de aaneenrijging van een aantal orthodoxe geloofsartikelen en stereotype volzinnen.

Prof. Mullers dogmatiek lijdt aan zulk euvel. Meestal kan zijn omvangrijk dogmenhistorisch apparaat geheel op zijde geschoven worden, omdat het slechts de weidsche draperie is van het proefstuk, dat hij ter beschouwing aanbiedt. Eveneens is het niet te vergen en gelukkig ook volstrekt overbodig hem bij bespreking van ieder afzonderlijk leerstuk op den voet te volgen. Ik kan volstaan met enkele grepen uit de massa: ex uno disce omnes. Wij zullen bij de behandeling van een paar dogmen wel gelegenheid vinden het ziekteverschijnsel te leeren kennen, dat in meer of minder mate ook de andere heeft aangetast.

Laat ons maar dadelijk een kapitaal leerstuk ter hand nemen, dat in den locus de Deo de hoofdplaats beslaat, het dogma der triniteit. Zooals dat vastgesteld is op de oude oecumenische concilies, zijn uitdrukking gevonden heeft in het Athanasiaansche symbool en onveranderd uit het leersysteem der katholieke kerk overgenomen werd in de protestantsche belijdenissen, is het zeer zeker een verouderd leerstuk. Maar het is de vraag, of zij die nog vasthouden aan de belijdenis van den heiligen, drieëenigen God, feitelijk zich wel een geloofsvoorstelling vormen, die den toets van oud-kerkelijke rechtzinnigheid kan doorstaan. Tot de inspanning om altoos en zuiver in de leer niet Ariaansch of Sabelliaansch of Samosateensch zich God aldus voor te stellen, moge een Klein-Aziatische Griek of Niceensche vader of Bijzantijnsche ideënsplijter in staat zijn, traditioneel geloof moge zulk een onoplosbaar in elkaar gewrongen kluwen verrukkelijk, zelfs goddelijk vinden, ten slotte keert toch op

allerlei manieren de bedenking terug, dat deze leer indruischt tegen alles, wat wij van ons redelijk verstand mogen vergen. Begrijpelijk is nog wel het personifiëeren van een reeks goddelijke werkingen en verschijnselen. Daar kan men nog bij, hoewel het volstrekt geen behoefte is voor het religieus gemoed. Immers het uit Israëls verhevene vroomheid zich nog veel reiner en humaner ontwikkelende christendom heeft slechts oog en hart voor de ongedeelde majesteit van den Eenige en Eeuwige. Toch volgde de eene eeuw op de andere, de eeuwen groeiden aan tot een duizendjarig tijdperk, en nog altoos wordt het geloof aan den deus unus triunus door velen onmisbaar tot zaligheid geacht. De twijfelingen, toenemende in getal en zwaarwichtigheid, werden bestraft, veroordeeld, ook eenvoudig ter zijde geschoven met de steeds herhaalde machtspreuken: de rede zwijge, waar het geloof getuigt, immers de natuurlijke mensch begrijpt niet de dingen, die Gods en des geestes zijn. Alle kritiek is uit den booze, wijsheid der wereld, die dwaasheid is voor God! Tegen de dreunende, steeds zwaarder klinkende slagen werd zelfs geen nieuw verweer van eenige beteekenis uitgedacht. Dezelfde argumenten werden eenvoudig bij de rij af herhaald, eindeloos en door ouderdom krachteloos. Met dezelfde hardnekkigheid, waarmede de patriarch van Jerusalem de treffende vertoogen ten gunste van den wijzen Nathan afmaakt met zijn: Thut Nichts, der Jude wird verbrannt! Overtuigend is aangewezen, dat de onvoltooide leer van den heiligen geest de Achillespees is van dit dogma. Overtuigend, dat met den bijbel geen triniteit bewezen kan worden, op zijn meest uit enkele plaatsen in het N. Test. een heilige trias. Overtuigend, dat logisch nadenken uit de schuilhoeken van het dogma zelf de subordinatie van Zoon en Geest onder den Vader te voorschijn haalt. Overtuigend, dat de menschwording van den Zoon en de zoendood van den Godmensch in onoplosbaar conflict komen met dit leerstuk, waarvan immers de kern is, dat de drie wezensgelijke hypostasen wel onderscheiden maar niet gescheiden mogen worden, distinguendi non separandi, opdat het drie goddelijke personen zijn maar nochtans eeuwig één.

Het is te verklaren, dat deze erfenis der katholieke vaderen een kruis is voor latere en vooral nieuwere rechtzinnigen, die er op gesteld zijn niet tegen alle rede en wetenschap in te

gaan. Maar — men zij vooraf gewaarschuwd: zoodra één schakel uit het systeem losgewrikt wordt, valt het geheel uit elkander. Er zijn dan ook dogmatici, die de triniteit eenvoudig prijsgeven en zich bepalen tot een bijbelsch beter te verdedigen erkenning van de goddelijkheid des zoons en van een personificatie des geestes, als eene van God uitgaande werking. Ook mag men gerust aannemen, dat het geloof aan een drieëenheid geen behoefte is voor den rechtzinnige van dezen tijd. Het dogma behoeft dus zelfs niet te worden behandeld met de reverentie, die men verschuldigd is aan meeningen, waarin een werkelijk religieus gevoel resoneert. Doch de orthodoxie ook van deze eeuw met al haar ketterijen vermijdt gaarne den schijn des kwaads, zij is hoogst teeder van gevoel en uit haar aard behoudend en zeer zorgvuldig. Dit geheimzinnige stuk, o hoelang is het niet een sjibbolet der geloovige christenschare geweest, zoodat men huiverig moet zijn om kloekmoedig alles prijs te geven, misschien en ook niet zonder reden beducht, dat de val van dit dogma in zijn gevolgen nog meer zal meesleepen. Alzoo zijn zij op dit punt verbazend behoedzaam en stellen zich en anderen tevreden met een verflauwden afdruk van dat lang verloren Godsbeeld.

Velen zullen dus begeerig zijn om eens te weten, hoe prof. Muller denkt over dit leerstuk. Welnu, hij bespreekt het in § 13, het wezen Gods. De lezing daarvan geeft dadelijk den indruk van een meening, met vele windsels omzwachteld. Na een zeer uitvoerig en op zichzelf verdienstelijk dogmenhistorisch overzicht komt hij tot dit resultaat: „Wij hebben hier te doen met eenen positieven indruk in het leven der eerste Christenen gewekt. Deze leefden natuurlijk onder den indruk der openbaringstriniteit”, doch zij hadden niet genoeg aan „eene oeconomische triniteit, welke niet in de ontologische gegrond was.” Hierbij merk ik op, dat het ten aanzien van de oudste christenen juister zou zijn dien indruk als een openbaringstrias te beschrijven. Doch dit in het voorbijgaan. De vraag komt op: belijdt nu S. de drieeenheid of niet? Duidelijk wordt het niet gezegd, maar men zou dit kunnen opmaken uit hetgeen hij daarop laat volgen, dat „voor dat geloofsleven eerst dan alleen de rechte verzekerdheid (kon) ontvangen worden, wanneer die *openbaringsdrieëenheid* rustte op eene werkelijke *wezensdrieëen-*

heid." Evenwel dit is ook al weer eene redeneering over het geloof van anderen, nl. van christenen uit de eerste eeuwen. Iets van een eigen meening wordt eerst gelegd in deze uitspraak: „Immers openbaarde God zijn wezen op drievoudige wijze, dan lag het aannemen eener drievuldigheid in dat wezen zelf voor de hand." Omdat wij speciaal bij dit dogma met fijne onderscheidingen te doen hebben, moet er even aanteekening worden gehouden, dat de term drieëenig, tot dusver steeds gebruikt, nu op eens vervangen wordt door drievoudig. Na dezen omweg komt dan aan het slot de eigene meening van den S., aldus geformuleerd: „De eenige vaste bodem waarop wij ons hier plaatsen kunnen, is die van het *christelijke geloofsleven*, en dat *dit* leven zijn hechten grondslag gevonden heeft en nog steeds vindt in de belijdenis der drievuldigheid Gods, daarop hebben de geloovigen van alle tijden hun toestemmend antwoord gegeven."

Als men scherp toeziet, dan schemeren in deze redeneering twee punten een weinig helderder door den omgevenden nevel heen: de door God in het leven der eerste christenen gewekte indruk en de belijdenis van drievuldigheid. Doch het verband tusschen deze beide punten is gewoon onnaspeurlijk. God gaf, zegt hij, van zijn wezen een indruk aan de eerste christenen, die allengs leidde tot de erkenning van een werkelijke drieeenheid, deus unus triunus. Doch aan het slot ontdekt hij, dat hij en de geloovigen staan op den grondslag der belijdenis van de drievuldigheid, deus triplex. Omdat het dogmatisch niet geoorloofd is deze termen promiscue te gebruiken, zoo wordt dit dus ook bij prof. Muller door niets gerechtvaardigd, te meer omdat hij elke hier noodzakelijke verklaring van zulk een onverwacht vooraanschuiven der drievoudigheid Gods achterwege laat en daardoor begripsverwarring bevordert, ook onder zijn geestverwanten. Met het belijden van een drievoudigen God worden drie fouten begaan tegen de rechtzinnige leer van den drieëenigen God: dat daarmede bedoeld wordt bloot een goddelijke trias (zonder het trinitarisch postulaat van wezenseenheid), of drie modulaties (verschijningsvormen) der godheid, of zelfs in afdalende reeks drie rangen van goddelijke krachtsopenbaring. Het blijkt niet, welke van deze ketterijen prof. Muller begaat, doch een unitariër is hij niet en hij kan,

als het hem te warm gemaakt wordt, zich immers ook weer terugtrekken op het standpunt der eerste christenen, evenals zijn leermeester Lamers, aan wien hij die verwijzing naar den „indruk" eener openbaringstriniteit bij de oudste christenen heeft ontleend. Want deze indruk heeft zich weldra in de oudste kerk tot een ontologische triniteit ontwikkeld. Is evenwel deze beschrijving juist? Is dit wel de weg, waarop de indruk van een openbaring geworden is tot zekerheid omtrent het wezen van den zich openbarende? Een „indruk" is bovendien al een heel zwakke grond, zelfs al wordt hij verheven tot een positieven openbaringsindruk. In allen gevalle is die door God gewekte indruk dan al vrij onvolledig geweest, zoodat de christenen zelf nog hebben moeten medehelpen om den indruk te voltooien. En hoe? Dat is eerst veel later en toen ook nog slechts na eindelooze debatten, twist en zelfs hevige tumulten nader uitgewerkt en in dogmatische formules vastgesteld. Al deze dingen zijn althans onder een zeer menschelijk geharrewar toegegaan en maken op den onpartijdigen toeschouwer alles behalve den indruk van een goddelijke openbaring. Als de rechterzijde niet willens en wetens het oog sluit voor de onweerlegbare getuigenis der historie, als zij niet de toevlucht wil nemen tot het spelen met woorden en onbepaalde frases, dan moet zij hier kritiek toelaten. En zij vergrijpt zich daarmede volstrekt niet tegen zich zelf, wanneer zij zich toelegt op meer duidelijkheid. Het leerstuk der triniteit is onhoudbaar, is een ten ondergang opgeschrevene vernuftspeling en bovendien in strijd met de behoefte van het christengemoed, dat alleen tot rust komt bij de vereering van de groote Eenheid, die het Al met zijn leven doordringt.

Wij gaan over tot een ander punt, de leer van de theopneustie. Laat ons zien, welk verklarend licht deze dogmatiek hier ontsteekt. Prof. Muller is geen voorstander van de leer eener mechanische inspiratie van de personen. De schriften zijn hem de oorkonden, „waaruit de kennis der waarheid, die tot zaligheid noodig is, geput wordt". Hun gezag ontleenen zij noch aan de traditie, noch aan de kerk, maar aan het getuigenis des heiligen geestes (hier haalt S. de Conf. Gall. aan en verwijst naar de Ned. Confessie, art. 5). Hij is genegen om te erkennen de inspiratie der boeken, omdat men met „een

op wonderbare wijze geïnspireerd boek, als het Woord van God", krachtiger stelling heeft „tegenover de traditioneele roomsche Kerkleer". Hier moet ik even stilstaan. In hoever „een op wonderbare wijze geïnspireerd boek" onderscheiden is van een door God ingegeven boek volgens de oud-rechtzinnige opvatting van theopneustie, heeft naar de rechtzinnige behoefte van dezen tijd wel dringend opheldering noodig. Want de geachte S. noemt gaarne den heelen bijbel Gods woord, en als hij dan later zegt aan de meervoudige uitdrukking schriften boven het enkelvoud schrift de voorkeur te geven, dan zou uit zijn bovenvermelde uitspraken volgen, dat hij elk geschrift houdt voor een afzonderlijk boek van God. Moet dit nu misschien beteekenen, dat hij het beter acht te gelooven aan een inspiratie der bijbelboeken dan aan ingeving des bijbels op de oude manier? Het komt mij voor, dat hij door de „inspiratie der boeken" te onderscheiden van het „op den achtergrond geraakte begrip van de inspiratie der personen" zich meent te dekken tegen vele moeielijkheden. Zoodat hij dan gerust van harte sommige resultaten van de nieuwste bijbelstudie kan aanvaarden naar keuze en daarmede vereenigen een gereserveerde houding ten aanzien van de goddelijke afkomst en autoriteit der h. s. Of hem dit redmiddel wel belangrijke diensten zal bewijzen? Ik betwijfel het zeer. Vooral omdat de nadere uitlegging, hoe een ingeving der boeken mogelijk is zonder inspiratie der schrijvers, achterwege blijft. En ook wat wij hebben te denken van zulke gedeelten, die van verschillende afkomst eerst later zijn bijeengevoegd tot het geheel, zooals het in den kanonieken bundel is opgenomen.

Bij de oude opvatting wist de rechtzinnige nauwkeurig, waaraan hij zich te houden had. Maar hier wordt hij in een cirkel rondgevoerd: alleen wordt hem duidelijk, dat een werktuigelijke opvatting niet geoorloofd is. Luister maar. De nieuwrechtzinnige dogmaticus erkenne de autoriteit der h. schriften, omdat de schrijvers dier boeken „opteekenden wat God door zijnen Geest tot hen sprak". Echter niet bloot werktuigelijk: maar hun boeken zijn geïnspireerd. Hij geloove ze eerbiedig en toetse daaraan al zijn meeningen, „omdat hij door den H. G. verstaan heeft, dat God uit deze schriften tot zijn hart spreekt". Verder zegt hij: de vraag of de bijbel Gods woord

is, of dat Gods woord in den bijbel is, kan door niemand voldoende opgelost worden. Nu wordt de toon echter langzamerhand lager gestemd: „voor den dogmaticus gelden zij eenvoudig als „Gods woord", en wel omdat zij getuigen van Hem, die door God gezonden is als Heiland der wereld. Elke Religie heeft hare „Heilige Boeken": het Christendom heeft als zoodanig de Schriften van het O. en N. T., en voor deze Schriften buigt men zich, als voor het woord Gods". Spreek dus liever van de Schriften dan van de Schrift, want dat zou voet geven „aan de opvatting, dat het Bijbelboek, als „boek", uit den hemel is gegeven". Deze fraaie opmerking is over deze aangelegenheid het laatste woord.

Het is niet mogelijk zich uit zulke contradictoire frasen een duidelijke voorstelling te maken van deze nieuwere inspiratieleer. De bijbel Gods woord, — geen boek uit den hemel gevallen. Uit God ontstaan, — op aarde ontstaan. Inspiratie der boeken, — geen inspiratie (althans mechanische) van de schrijvers dier boeken. God door zijn Geest tot de schrijvers sprekende, — die schrijvers dat gesprokene zonder verlies van individualiteit en niet bloot werktuigelijk opteekenende. De „goddelijke waarheid in de Schriften geopenbaard", — men hoede zich verwarring te stichten door te vragen naar Gods woord (= waarheid) in den bijbel. Enz.

Prof. Muller heeft zich gewaagd aan een wijziging van het dogma der theopneustie, maar zijn proeve om te formuleeren wat hem voor den geest stond, kan niet welgeslaagd heeten. Ik geef dadelijk toe: de crassa opinio is gemakkelijker onder woorden te brengen dan het surrogaat, dat hij aan te bevelen had. Doch — een theoloog, die met een dogmatiek voor het voetlicht treedt, moet zich niet bezondigen aan tegensprakigheden. Zijn voorstelling mag geen onzekerheid laten. En als hij zelf ontwaart, dat een beschouwing geen steek houdt, onbepaald is, gegronde bedenkingen oproept, laat hem dan toch bezwijken voor de macht van het logisch begrip ter eenre of ter andere zijde, doch niet als een vlinder zich tot een bloemlezing bepalen. Drie groepen van schriftbeschouwing zijn denkbaar: de bijbel het goddelijk boek bij uitnemendheid en zonder voorbehoud; de bijbel naar inhoud goddelijk, naar den vorm menschelijk; de bijbel een verzameling van godsdienstige ge-

schriften uit de joodsche en de christelijke oudheid. Ik meen te mogen concludeeren, dat prof. Muller zijn gading gezocht heeft op het tusschen de beide uitersten in liggende terrein, en dat hij daar nu op en neer zwerft, rakelings langs de grenzen ter rechterzijde, want daardoor voelt hij zich nog het meest aangetrokken. Maar de woordenrijke paraphrase van zijn eigen begrip omtrent Gods woord en inspiratie is zelfs voor den rechtzinnige onvoldoende en — onverstaanbaar.

Zoo blijkt het dus wel noodig te zijn om dezen dogmaticus hier en daar na te rekenen, als hij zijn resultaten opgeeft. Telkens treft mij, en het zal elken aandachtigen lezer, van welk geloof hij ook moge wezen, eveneens gaan, de blijkbare toeleg om van het oud orthodoxe geloof zooveel te redden, als mogelijk is, zoodat men onder zeker voorbehoud gezegd kan worden daarmede in te stemmen. Het is te zien, dat hij met heel zijn hart de oude belijdenis meest bemint, maar met zijn verstand soms op een weg belandt, die op allerlei ketterijen en onrechtzinnigheden zou kunnen uitloopen. Zoodra hij dan bemerkt, dat hij te ver uit den koers raakt, volgt er fluks een achterwaartsche beweging, hij stamelt een verontschuldiging en trekt zich terug onder de veilige beschutting der hervormde leer. Hij is met de grootste achting voor de Confessie vervuld, hij wil haar gaarne behouden, maar toch hij kan niet van heeler harte instemmen met „den grond door de oudere Dogmatici daarvoor aangegeven," ook niet met vele krasse geloofsmeeningen, die hij, als 't aan zijn keuze lag, niet zoo positief en onomwonden zou uitspreken, doch als hem dan maar veroorloofd wordt bescheiden eenige op- en aanmerkingen te uiten, ja dan wil hij haar ten slotte toch nog wel gemoedelijk onderteekenen. Is dit nu „de leer van het christelijk geloofsleven volgens de opvatting der Hervormde kerk?" Waarlijk niet, het is niets dan een zwakke emanatie van dat leersysteem, en wie wil mag ook een vergelijking ontleenen aan het onduidelijke verschijnsel van een tweeden regenboog. Het is orthodoxie, waarin, echter zonder vaste maat, eenige droppels tijdgeest en moderne wetenschap zijn bijgegoten. Dat de samenvoeging van twee zulke elementen een troebel doet ontstaan, hier en daar de oude kleur wegbijt, door een handige penseelstreek of nieuw vernis niet te verhelpen, spreekt wel vanzelf.

Zijn verhouding tegenover het ook zelfs bij onze rechtzinnigen tamelijk zwevend, maar nog altoos ouder gewoonte gepermitteerd geloof aan een persoonlijken duivel dekt prof. Muller met de verklaring: „indien met het bestaan van God dat eener *vrije geestenwereld* wordt aangenomen, dan is het *recht* der demonologie gehandhaafd... Wat de *Satanologie* betreft: wie vrijheid, en daarmede ook afval in de wereld der geesten aanneemt, kan er geen bezwaar in vinden een *geestelijk hoofd* der daemonen te erkennen, als machthebbende over hen." Nu zou men misschien meenen, dat S. bepaald aan booze geesten alsmede aan een lijfelijk opperhoofd dezer helsche bende gelooft. Doch men vergete niet, dat de erkenning van een vrije geestenwereld bij hem lang niet vlot maar met een vloed van restricties toegaat. En dit wetende wordt het op zijn minst heel onzeker, of prof. Muller eigenlijk wel aan den booze gelooft en zoo ja, wat gelooft hij dan van hem?

Laat ons eens opslaan zijn §, die handelt over de predestinatie, „zoowel *sluitsteen* van het gewelf als *grondsteen* van den theologischen bouw in de Dogmatiek der Gereformeerden." In zijn resultaat verklaart hij van dit dogma: „zijn diep religieuzen grondslag hebben wij gewaardeerd, en zóó wordt door dit dogma den weg gebaand voor de rechte formule, om Gods *welbehagen in het leven des geloofs* uit te drukken". Het moet en kan alleen behandeld worden in samenhang met de christologie. „Met de Schriften moet er steeds nadruk opgelegd worden, dat wij *in Christus* verkoren zijn. In Ef. 1 : 4, 5 heet de *geheele gemeente* in Hem uitverkoren. De schuld, dat dit te zeer over het hoofd werd gezien, ligt meer bij de latere kerkleeraren dan bij de oudsten of bij de Confessie. In de *Canones Dordr.* Cap. 1 Art. 7 wordt het christologische element gewaardeerd."

Die verwijzing naar Confessie en Canones geeft omtrent de predestinatie den indruk van iets zuiver gereformeerds. Doch wanneer de voorbeschikking alleen christologisch mag worden behandeld, dan sluit dit vanzelf in, dat de actus fidei de beteekenis kan krijgen van een salutis conditio. Bij theologische behandeling kan het geloof buiten aanmerking worden gelaten, zooals de Calvinisten dan ook hebben gedaan ten opzichte van de Remonstranten, die de geheele gemeente (d. i. zij

die Christus met een waar geloof aannamen) in hem uitverkoren achtten tot de eeuwige zaligheid. Maar omdat er ten allen tijde waren en er nog velen zijn, die aan Christus gelooven op hun manier en naar eigen inzicht, is zulk gelooven voor den calvinist in hooge mate verdacht. Hij maakt zich onrustig, als het niet den stempel van het decretum electionis draagt. Dus wil hij deze zaak niet christologisch behandelen, want dan zou hij kunnen afdwalen buiten het uitverkoren Israël: ook onder de niet uitverkorenen zijn er, die van Christus vertrouwen, dat hij hen redden kan. De calvinist vat deze zaak dus van Gods zijde op. Uitverkoren of verworpen, — dan is er voorgoed een eind aan allen last, door Remonstranten en andere vrijewilsmannen veroorzaakt.

Prof. Muller, die het doet voorkomen, dat hij over 't geheel den canones genegenheid toedraagt, is evenwel geen calvinist door alles heen. Hij vermeldt dus met instemming, dat door de synode van Dordrecht „feitelijk vóór het infralapsarisme" beslist is. Ja hij gaat verder, hij vindt onlogisch de uitspraak van Calvijn: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. Hij spreekt slechts ter loops van de verwerping en legt den meesten nadruk op de electie. En dan krijgen wij eindelijk deze ontboezeming te lezen: „Is de waarde van de leer der reprobatie hierin gelegen, dat men het kwade niet beschouwd wilde zien als eene *mislukking* van het Godsplan, toch toont men een te laag begrip te hebben van de *souvereiniteit Gods*, wanneer men zich God alleen voorstelt als de verkoornen uit de ellende ophalende, en de verworpenen in de ellende latende. God is integendeel alzóó *Souverein*, dat Hij voor het *scheppen der vrijheid* niet terugdeinst — wat Hij getoond heeft door *zedelijke* schepselen in het aanzijn te roepen — wetende: dat Hij toch het *eindresultaat* der wereldgeschiedenis in *Zijne hand* houdt... Alleen op het gebied der *vrijheid* krijgt het *geloof* zijn vollen eisch en wordt de mensch voor de *zonde* eerst recht *verantwoordelijk*." Deze volzinnen verbergen een innerlijke weifeling tusschen het leerstuk der volstrekte predestinatie en het erkennen van 's menschen vrijheid, die op rechtzinnig standpunt inderdaad ongeoorloofd is. Vooral als wij van denzelfden auteur een dubbelbetoog gelezen hebben van deze kracht: „*theolo-*

gisch (staat) voor ons denken Gods volstrekte *souvereiniteit* vast, en *anthropologisch* evenzeer de *vrijheid* als zelfbepaling." En verder de vertroostende ontboezeming, „dat God, de Schepper der menschelijke *vrijheid*, toch *meester* blijft op het terrein der wereldgeschiedenis," zoodat niemand ongerust behoeft te zijn, dat die vrijheid te bandeloos wordt: als menschen het te bont maken, dan zal God wel door het gebiedend opsteken van zijn machtige hand die gansche wereld vol gewoel stuiten of zich laten voortbewegen in de richting, die Hij het beste acht. Waarlijk het is geen wonder, dat bij dit „geen-weg-er-mede-weten" hem zelf de gulle opmerking ontsnapt: „dat ook bij zulk een opvatting nog tal van vragen onbeantwoord blijven, ligt voor de hand." Doch omdat deze perikope blijkbaar zoozeer lijdt aan innerlijke tegenstrijdigheid, zoo moet de geloofsvriend zijn aandachtige lezing wel afbreken met het vriendelijke verzoek om zijn onzekerheid niet langer te vermeerderen. Immers hem bleek uit alles, dat er toch wel iets hapert aan het dogma zelf: hij wil nu den auteur op den man af vragen, of dit hem niet op de gedachte brengt, dat het probleem dus op een betere wijze, ja geheel anders aangevat behoorde te worden. En hem verzoeken òf dien nieuwen weg rechtdoor tot aan het einde af te loopen òf zich te bepalen bij een afgerond systeem, dat hem het meest logisch voorkomt en geen tal van onbeantwoorde vragen openlaat tot onnoodige verschrikking van het rechtzinnige gemoed.

Ik behoef niet verder te gaan. Welke richting een lezer ook aanhange, waar hij het werk opslaat, wacht hem mutatis mutandis steeds dezelfde teleurstelling. Bij elk dogma monstert prof. Muller trouw, ja laat ons aannemen, nauwkeurig de opgestelde gelederen volgens zijn descriptieve methode. De meeningen van de voornaamste geleerden, die zich over de te behandelen punten uitgesproken hebben, worden opgenoemd, wat op zich zelf wel verdienstelijk is. Zoo krijgt hij met uiteenloopende beschouwingen te doen, maar dan gaat hij aan het verklaren en zegt, wat hij daarin niet kan toestemmen, of waarmee hij meer eens is. Hier en daar wordt een al te hoekige kant wat afgeslepen, een harde kleur krijgt een nieuw vernis, aan een te scherp belijnde meening wordt een heel algemeene wending gegeven, voor eenzijdigen nadruk op een bepaalde opinie wordt

gewaarschuwd, doch aan den anderen kant dadelijk weer de hooge beteekenis dier uiting van geloofsleven in 't licht gesteld. Maar, het standpunt van den schrijver zelf? Hoe gaarne men ook zou willen, 't is onmogelijk het anders dan bij benadering aan te duiden.

Ik weet wel, het dogmatisch standpunt van een „modern-supranaturalistisch" man is niet gemakkelijk juist te bepalen. Doch omdat er van dien kant al zoo veel verkleurde rechtzinnigheid is gepubliceerd, mocht men hopen, dat er eindelijk toch eens een voldoende opening van zaken werd gegeven. Onmogelijk is dat immers niet, maar — een vernuftig mengelwerk wordt niet begeerd, en klaarheid is een vereischte. Daar is groote denkkracht voor noodig en, laat ons het niet ontveinzen, ook veel onverschrokken moed. Voorts is het wel waarschijnlijk, dat de theoloog van de rechterzijde er een punt van ernstige overweging van moet maken, hoe het toch komt, dat zijn dogmatische uitingen zoo dikwijls voor velerlei uitlegging vatbaar zijn en, al bedoelde hij dat niet, verschillend uitgelegd worden. Dat moet dan toch wel aan zijn manier van uitdrukking, aan zijn dictie liggen. Welnu, de traditioneele kanselstijl is juist voor een dogmaticus de slechtste stijl, die er bestaat. Vooral de rechtzinnige predikers dezer dagen gebruiken in hun rede tal van dogmatische frasen, waaraan de luisterende schare van ouds gewend is, doch waarvan zij de portée niet kent evenmin als de beteekenis, die de spreker in 't bijzonder daaraan hecht. Als stichtelijk element mag dat geoorloofd zijn in de kerk, waar de meesten niet komen om een godgeleerde verhandeling te hooren. Het doet hun goed, als daar van den preekstoel de geliefkoosde tonen van het „dogmatisch wiegelied" resonneeren, die hun geloofsorgaan streelen. Maar dat wordt heel anders in een wetenschappelijke verhandeling. Daar moet men beslist die populaire en dus vage spreekmanier loslaten en zich ontworstelen aan de suggestie, onwillekeurig door homiletische en stichtelijke usantiën uitgeoefend.

In allen gevalle dat klaarheid mogelijk is, hebben de toongevers in het vak wel geleerd. Die oudere theologen wisten heel goed, wat zij aan elkander hadden, bijv. als lutheranen en hervormden hun avondmaalsleer tegenover elkander stel-

den, of als Voetianen en foederaal-theologen hun meening over den sabbat en de verbonden Gods ontwikkelden, of als Remonstranten bepaald den vrijen wil verdedigden tegen de aanhangers van Gods volstrekte oppermacht. Ook zelfs de schakeeringen van het dogma werden scherp omlijnd, omdat men kategorisch zijn meening uitdrukte. Om hier ook van latere scholen te spreken, er zal wel niet veel onzekers bestaan omtrent de denkbeelden van Scholten en zijn leerlingen, van de Groninger school, van de Neocalvinisten onzer dagen. Wij hebben daarin althans het voorbeeld van drie richtingen in onze kerk, die fix und fertig gezegd hebben, waar het op stond, wat zij erkenden, wat zij verwierpen. Waarom volgt de nieuwere richting, die thans in prof. Muller een geleerden woordvoerder heeft, dat goede voorbeeld niet? Of verkeeren zij nog altoos onder het gezag van het „eenige Nederlandsche dogmatische academische leerboek" der rechterzijde? Men hoort ook spreken van ethisch-orthodoxen. Kunnen dezen niet langer Dordtsch zijn of rechtzinnig op de oude manier, dan is het nu tijd dat te verklaren. Het is beneden hun waardigheid, dat al die inspanning en strijd geen hooger doel zou hebben dan den naam rechtzinnig te behouden, die hun toch al niet meer toekomt in de schatting van elk, die er over kan oordeelen. Niettemin, hoe heterodox zij al geworden zijn en waarin zij nog rechtzinnig gebleven zijn, daarover hangt nog steeds een sluier. Maar zoo kunnen zij immers onmogelijk elkander bevredigen, omdat telkens de noodzakelijkheid ontstaat de confessioneele verschillen te vergelijken. Ik en velen met mij ontvangen somwijlen den indruk, dat de gematigde rechterzijde steeds minder confessioneel wordt en veeleer een bijbelsche richting inslaat, laat ons maar zeggen een bijbelsch-behoudende vooral ten aanzien van het N. Test. Dat is een groote omkeering, die hen zichtbaar doet naderen tot de lijn van de evangelische partij. Toch hebben ze iets eigendommelijks in hun doen en woordenkeus en kerkgewoonten. Is dat soms een overblijfsel van oude traditie, van piëteit voor hun oorsprong, of moet men hier vragen: in hoever nog rechtzinnig? Want Dordtsch zijn zij niet, de calvinist ziet in hen valsche broeders, zij zelf beweeren „de nachtschool afgetrapt" te hebben, zij lijken soms sterk op de een of andere fractie

uit het centrum, maar oud-groninger of evangelisch zijn zij toch ook niet. Het zou inderdaad veel misverstand wegnemen, indien zij den naam van hervormd-rechtzinnig prijsgaven en zich vormden tot een evangelische school. Doch die stap in meer vrijzinnige richting moet nog altoos openlijk worden gedaan. En zoo wordt eveneens het juiste antwoord gewacht op de vraag, wat zij bepaald bedoelen.

Ook prof. Muller schijnt tot deze of een dergelijke richting onder de theologen van de naar het centrum neigende rechterzijde te behooren. Omdat hij nu een der woordvoerders geworden is, mag het treurig genoemd worden, dat een boek zoo vol geleerdheid en kennis van vele dingen, dat bepaald een milden geest ademt, al weer onbevredigd en onzeker laat. Het had een teeken des tijds kunnen worden, een bewijs van zich ontwikkelend leven in die richting. Nu is het slechts één boek meer. Men kan het lezen of niet lezen: de zaak zelf verandert er niet om. Meer licht geeft het niet, integendeel. Toch zou het kunnen zijn, dat het indirect en afgescheiden van de bedoeling des auteurs een positieve werking uitoefende. Dan zou het dit beloop moeten nemen, dat door lezing en nadenken bij een thans onvoldaan theoloog van die geloofsrichting de geest vaardig werd en een onweerstaanbaren aandrang wekte om klaar en krachtig uit te spreken, wat hij met velen gevoelt, en daardoor een einde te maken aan de nog bestaande spraakverwarring, bron van allerlei misverstand en ook miskenning ten aanzien van een richting, die toch waardige, ernstige en welwillende aanhangers in den lande telt bij menigte. Daarmede zou zoodanige geleerde werkelijk een grooten dienst bewijzen aan zijn geloofsvrienden en tevens voldoen aan een door hen levendig gevoelde behoefte. En wij, die kinderen zijn van een anderen geest, hoewel naar wij hopen ook goede christenen en protestanten, wij zullen met waardeering een arbeid begroeten, die ons niet langer in 't onzekere laat, volgens welken maatstaf wij deze leer dan zullen moeten toetsen. Nog schooner zou het zijn, wanneer prof. Muller zelf in plaats van zich misschien op te maken tot het voeren van een guerilla ter verdediging van afgelegene, kleine verschansingen of het afbreuk toebrengen aan enkele slechtbewaakte, onbeduidende posten van zijn tegen-

stander, zich ging vermannen tot de groote taak om zijn dogmatiek in beteren staat van verweer te brengen door duchtige revisie, principieele zuivering en streng wetenschappelijke behandeling. Al kan hem de belofte van instemming niet worden gedaan, hij mag zich dan vooraf verzekerd houden van grootere waardeering.

Groningen, Aug. 1896. J. REITSMA.

GESCHIEDENIS VAN HET NEDERLANDSCHE ZENDELING-GENOOTSCHAP.

Het Ned. Zendeling-genootschap, dat weldra zijn eeuwfeest viert, geniet de eer zijn geschiedschrijver te hebben gevonden in den Groninger Hoogleeraar dr. E. F. Kruijf. De vrienden der zending hebben diens werk „Geschiedenis van het Ned. Zendeling-genootschap en zijne Zendingposten" met ingenomenheid ontvangen. En wie dat genootschap in zijne geboorte en ontwikkeling, zijn willen en werken, zijne gebreken en deugden, zijn voor- en tegenspoed wil kennen, leze de twee deelen (bijna 700 bladzijden bevattende) waaruit het werk, bewerkt naar de bronnen, bestaat. Immers al wat er aan *Acten*, *Berichten*, *Memoriën*, *Verslagen*, *Handelingen*, *Rapporten*, *Stukken*, *Stukjes*, *Mededeelingen* vanwege het Genootschap is uitgegeven, de Hoogleeraar heeft het weten te bemachtigen, al ging daarop wat de Extract-acten betreft eene zware wijze. Men mag vragen: is hij terecht uiterst gevoelig (zie de „Voorrede") voor weigering van zijn verzoek om hem een exemplaar dier Acten af te staan ten gebruike? Volgens bestaande bepalingen mag uit die Acten, Notulen van de Vergaderingen des Hoofdbestuurs, voor Directeuren gedrukt, niets openbaar worden gemaakt zonder toestemming der Uitvoerende Commissie. Indien Prof. Kruijf den wenk, hem „vriendelijk" gegeven, niet wenschte op te volgen, dewijl hij „voor het aanvaar„den van een directeurschap ten zijnen bate niet den minsten „lust gevoelde", — doch blijkbaar wel lust gevoelde ten eigen bate bij „ruimhartige" directeuren aan te kloppen, — mag hij dan enghartig signaleeren de Uitvoerende Commissie, die hem 't gebruik van 't archief aanbood en bij eene locale inspectie op heusche wijze ontving? Laadt hij door de verklaring dat

de weigering die „eerst teleurstelling was, bleek voordeel te „wezen, dewijl hij aan het Genootschap niets te danken heb- „bende het ook in niets had te ontzien" — ook den schijn van hooghartigheid op zich? Doch hoe dit zij, de schrijver heeft de gedrukte stukken gelezen, beoordeeld, verwerkt en als resultaat daarvan een zeer rijk en onderhoudend boek geschreven. Ontmoet men soms een „platte" uitdrukking, gansch ongewoon is de wijze waarop hij woorden afkort en samentrekt. Wie laat b.v. uit het woord „maand" de klinkers weg en schrijft „mnd". Zoo moet H. Com. beteekenen Haagsche Commissie, niet Heilige Communie gelijk men licht lezen zou. De zonderlingste afkortingen komen op schier elke bladzijde voor, en zijn niet gerechtvaardigd door duurte van papier, drukloon of den kostenden prijs van het werk zelf.

Naar de inhoudsopgave is deze „Geschiedenis" in twee tijdvakken verdeeld. Als gronden voor die verdeeling worden voornamelijk opgegeven: de meerdere openbaarheid waarmee na '48 de zaken van „de Oost" worden behandeld; — de sinds toenemende belangstelling in Indië; — het licht dat door de inspectie-reis des heeren van Rhijn ('45—49) over de zendingposten is ontstoken.

Naar ons bescheiden oordeel is door den schrijver niet afdoende aangetoond dat '48 een voor de geschiedenis van het genootschap kenmerkend jaar is geweest. Immers voor en na '48 gaan de zaken ongeveer denzelfden gang. En ook heeft de inspectie-reis noch hier noch in Indië zoodanigen invloed geoefend, dat daarna werkelijk een nieuw tijdvak is aangevangen. Bovendien, gelet op het feit dat Prof. K. zich niet gebonden acht aan de door hem gemaakte verdeeling, die er eene pro forma blijkt te wezen, dan kan de vraag: of in deze „geschiedenis" eene verdeeling in tijdvakken vereischte was, ontkennend worden beantwoord. Immers in 't *Eerste Deel*, dat het eerste tijdvak zal bevatten (1797—1848) wordt de zending op Amboina zoowel als die op Timor *ten einde toe* (dus tot 1893) afgehandeld; terwijl tot het *Tweede Deel*, dat gewijd zal zijn aan het tweede tijdvak ('48—'93), wordt verschoven de beschrijving der zending in de Minehassa, hoewel in 1830 aangevangen. Waarvoor was nu eene verdeeling noodig, waaraan de schrijver zich niet houdt?

In 't Eerste Deel worden naar drie afdeelingen behandeld: *Het Genootschap*, *de Zendelingen*, *de Zendingsvelden.*

Van het *Genootschap* wordt beschreven: A. *de geschiedenis van zijn wording*, B. *de arbeid in den wachttijd.*

Aangaande *de Zendelingen* wordt behandeld: eerst *hunne opleiding*, daarna *hunne ordening.*

In de derde afdeeling vinden eene plaats de ontginning en de bearbeiding der zendingsvelden: A. in de *Molukken*; B. op *Timor*; C. op de *Zuidwester Eilanden*; D. in *Voor-Indië*, *West-Indië* en op *Riouw* (de kleinere zendingsvelden). Met een hoofdstuk *Na vijftig jaren*, eindigt het eerste deel, tevens eerste tijdvak.

Wij meenen den lezers van dit Tijdschrift geen ondienst te doen door hier eenig overzicht te geven van den inhoud dezer hoogst belangrijke „Geschiedenis".

Interessant is aanstonds de beschrijving van 's Genootschaps stichting, in de merkwaardige bijeenkomst ten huize van Ds. Verster, op 't Haringvliet te Rotterdam den 19 December 1797 gehouden, waar dr. Th. v. d. Kemp, na als dragonder gediend, als geneesheer gepractiseerd te hebben, zendeling van 't pas gestichte Londensch genootschap, de oprichting van een Nederlandsch bepleit en dat pleit wint. Immers de vergadering meent zich „in een permanent genootschap te moeten converteeren", en het N. Z. ter voortplanting en bevordering van het Christendom is geboren.

Hier mocht deze plant der „Nieuwere Zending", in 't laatst der vorige eeuw uit het groote geestelijk reveil ontstaan, op behoorlijken groei hopen. Immers de vaderen hadden den bewoners van Insulinde al iets van de zegeningen der Hervorming willen meedeelen. En al maakt wat „de Heeren Zeventien" ter vestiging van 't Christendom hebben verricht den indruk van koopmanschap drijven, toch was daardoor de aandacht op de Heidenen gevestigd en bleef de zendingsgedachte leven door geschriften die wezen op den plicht „den blinden Heidenen" het Evangelie te brengen. Daarom kon mede de oprichting van 't genootschap een feit worden, welks voedsterheeren naar wat omtrent hen wordt meegedeeld, vertrouwen inboezemen, en wier conterfeitsels vóor het titelblad prijken.

Hooggespannen mocht de verwachting van den arbeid in de

eerste tientallen jaren niet zijn. Want men had geen ervaring, was onbekend met de gewesten van *overzee*, terwijl oorlog, verlies van koloniën en volksbestaan den arbeid belemmerden. Ook was de houding van 't Gouvernement (na 100 jaar nauwelijks rechtvaardig) meestal zwevend tusschen vijandig en neutraal. Heette zij soms vriendschappelijk, zij dankte dit epitheton meer aan schijn dan aan werkelijkheid.

Om de beginselen des Genootschaps te doen kennen worden h. h. 2 en 3, aan de „*geschriften*" en „de(n) *grondslag*" gewijd. Het eerste stuk waarmee men voor 't voetlicht treedt, is geweest: „Aanspraak van het N. Z. opgericht te Rotterdam den „19 December 1797 aan alle oprechte vereerders van onzen „Heer J. C. in Nederland, welke in de uitbreiding van zijn „Koningrijk belang stellen"; straks gevolgd door een „Nader „onderricht", en een: „Bericht van den aard van het N. Z. „genootschap". De schrijver deelt van alle periodieke geschriften oorsprong en doel mee en beoordeelt ze. Zoo de „Maandberichten", eerst „Brieven en Berichten" geheeten, behelzende mededeelingen over 't zendingswerk, om voorgelezen te worden in de maandelijksche bidstonden. Ze kunnen vrijwel in 't gericht bestaan, dewijl ze over het geheel *waar* zijn. De vraag: of zoo'n Maandbericht te laag staat voor de Redactie, dan wel deze te hoog voor zoo'n bericht, geldt meer den vorm.

't „Verslag" of „Rapport" der jaarvergadering, eerst afzonderlijk gedrukt, daarna in de Maandberichten opgenomen, later, vermeerderd met een Rapport over den binnenlandschen staat, weer op zich zelf uitgegeven, wordt sinds '69 in nummers 8 en 9 der Maandberichten opgenomen. Aangaande de „Kleine stukjes" oordeelt de schrijver dat zij in stoffelijken en zedelijken zin, goede rente hebben afgeworpen. Het tijdschrift „Mededeelingen", waarvan aan wijlen den Director Neurdenburg het vaderschap toekomt, sinds '57 verschenen, heet uitnemend geredigeerd en bewijst dat onze zendelingen wetenschappelijke mannen zijn. Jammer dat het vooral in Nederland zoo weinig op prijs wordt gesteld.

Merkwaardig is, dat het Genootschap, 't welk zich bij de Ned. Christenen als een *algemeen Christelijk* genootschap aandiende, zonder beslist confessioneele of kerkelijke kleur, in overeenstemming met zijn Engelschen oorsprong — van den

beginne af door confessioneelen en hoog-kerkelijken verdacht is geweest. Dezen eischten waarborg tegen allerlei wind van leering en „tegen vermenging van gevoelens omtrent geloofs-„waarheden bij de verschillende gezindten te vinden.” Was op den stichtingsdag besloten, de verschillende Prov. synoden van de oprichting kennis te geven, en om correspondentie te vragen, de Utrechtsche Synode, die wel correspondentie wilde, rekende buiten de classes. Had het Genootschap zich niet eerst „gereformeerd” genoemd (wat het niet gedaan had) om later dat woord wegtelaten — aldus de Classis Amersfoort. Zette het niet de deur open voor allen, ze mogen de leer der vrije genade omhelzen of niet, — getuige het aannemen der milde giften van Remonstranten! Daarom wenschten de Utrechtsche Classes het Genootschap veel zegen, maar hielden zich van correspondentie vrij; -- gelijk de Stichtsche gemeenten blijven doen tot op dezen dag.

En desgelijks openbaarden zich aanstonds kerkrechterlijke bezwaren bij de synoden van Z. Holland en Gelderland Hoe, mocht een particulier genootschap iemand tot de bediening der sacramenten wijden? vroeg men verontwaardigd. Gelukkig kwam de gehuldigde vrijzinnigheid het genootschap alleen op 't verlies van eenige leden te staan, en bleef de confessioneele kwestie genoegzaam rusten tot 1857 — terwijl het „ordenings” vraagstuk weldra werd opgelost door de instelling der „Haagsche Commissie.”

Het verhaal van 's Genootschaps werk begint met mededeeling van wat het in de eerste 14 jaren der 19e eeuw heeft gedaan ter bevordering des Christendoms „Over en binnen de grenzen”, — „Voor Joden en Mahomedanen”, — en „In Zuid-Africa”, onder den titel: „de Arbeid in den Wachttijd”.

Dewijl tijdsomstandigheden heidenbekeering verhinderden, „dreef” men inwendige zending „Over en binnen de grenzen”, (h. 4.) in Frankrijk, Vlaanderen en Braband. Frankrijk zou vanwege het genootschap door Protestantsche propaganda betaling ontvangen „voor al de grillen en dwaasheden die sinds „overlang de wereld van Franschen heeft willen leeren.” De betaling heeft bestaan in geringen financiëelen steun, aan enkele predikers en eene uitgave van 't N. T. verleend — benevens eene bezending vertaalde tractaatjes. — Wat België aangaat,

men stelde gedurende weinige jaren *f* 300 beschikbaar voor den van ouds bekenden „Geuzenhoek" in O. Vlaanderen; terwijl Maria-Hoornbeeke geld voor een onderwijzer, Ostende en Tombroek wat bijbels en gezangboeken ontvingen. En als dan nog is vermeld, dat enkele gemeenten langs de grenzen zijn geholpen om catechiseermeesters-oefenaars te salariëeren, o. a. een gewezen schout van Wissekerke, Anemaet, een ex-horlogiemaker van der Vlist, een em. sergeant Maclean, dan volgt de arbeid binnen de grenzen. Nu, daar was wat te doen! Eene op de 1ste jaarvergadering rapporteerende Commissie zegt: „Wij bedroeven ons over de ongodsdienstigheid, onbeschaafd„heid . . . die heerscht; in geheele buurten kent men Christus „niet meer." Zouden alle deze verwaarloosden het A. B. C. des Christendoms leeren, „dan zegt ons geweten, dat wij wat van „onze vriendenbezoeken, van onze liefhebberij-studiën, van ons „dag- en weekblad lezen, van ons zoogenaamd (sic!) bestu„deeren van predicatiën, van onze uitspanningen moeten af„snipperen om den armen het Evangelie te verkondigen" ('t is eene commissie in 1798 die zoo getuigt!). Gelukkig blijkt in '99 de ijver van predikanten „heel zeer" opgewekt, zoodat zelfs „in 't blokhuis te Leeuwarden gepreekt werd." Trots dezen ongunstigen toestand is er voor inwendige zending weinig meer gedaan dan tractaatjes verspreiden.

Maar voor Joden en Mahomedanen dan? Natuurlijk had een genootschap in een land welks hoofdstad „het groote Jeruzalem" was genoemd weldra eene „Commissie voor de Joden", die rapporteerde en behoeftige proselieten steunde! Doch zij ondervond dat de Joden „een moeilijk te behandelen volk" zijn, „kleine stukjes" niet achtte, en met een in 't Hebreeuwsch vertaald N. T. dreef Israël negotie (h. 5.). En heeft een der leden van de „Commissie voor de Mahomedanen" goed gedaan met 't beantwoorden eener prijsvraag „over de middelen om „de Chr. godsdienst toegang te doen verkrijgen tot de aan„hangers van Mahomed", — 't is blijkens prof. Kruyf's boek ongeveer het beste geweest wat zij tot aan hare ineensmelting met die voor Java heeft verricht.

Eerst in Zuid-Afrika (h. 6.) zet men de schreden op eigen veld. Van 1798—1815 heeft het genootschap aan de kaap de goede Hoop twaalf Londensche zendelingen financiëel gesteund,

en zelf daarheen zeven gezonden, onder wie C. Roetsteen, E. Smit en K. Eeckhout de eersten zijn geweest. De schrijver wijst aan *dat* en *waarom* de zending in Africa ongelukkig is geweest. De zendelingen waren te gebrekkig opgeleid voor zoo moeilijke taak; het Kaapsche Gouvernement legde allerlei in den weg, klagend dat de zending den geest van arbeidzaamheid bij de Hottentotten uitdoofde, terwijl voorts de verhouding van het Nederlandsch tot het Londensch en het Z. Africaansch genootschap kwalijk te regelen bleek. Bij de Africaansche zending moet worden gedacht aan 't bekende „men rekent de uitkomst niet, maar telt het doel alleen".

In de tweede afdeeling, „de zendelingen", wordt in h. h. 7 en 8, de *opleiding* en de *ordening* behandeld. De opleiding was gebrekkig. Wel brengt de directeur J. Weldijk reeds in '99 de stichting eener kweekschool ter sprake, maar vader Verster oordeelt dat tot onbeschaafde heidenen slechts „vrome" lieden behoeven gezonden, en ontwikkeling minder noodig is. De adspiranten moeten naar eene stad worden gebracht om er een handwerk te leeren en 's avonds onderwezen in de geschiedenis der „zendingschappen", in de leer van J. C. en in 't preeken. Tot 1816 is alzoo de opleiding geweest. In dat jaar besloot de jaarvergadering de kweekelingen door een predikant te doen opleiden, en zoo gingen er vijf naar Samuel Kam te Berkel. Maar hoe goed het onderricht van den verdienstelijken Kam, die door Bazelsche kweekelingen bij 't onderwijs in Arabisch en Maleisch werd gesteund, ook geweest zij — 't bleek onvoldoende. En reeds na vijf jaren keerde men, ook om de ongezonde ligging van Berkel, tot de oude paden terug, met dien verstande, dat het onderwijs voortaan meer systematisch werd ingericht. 't Zou voorbereidend en voltooiend zijn; 't eerste te geven door bestuurders daar waar de kweekelingen woonden; 't tweede te Rotterdam door of vanwege bestuurders; terwijl ook Land- Volken- Heel- en Werktuigkunde moest worden onderwezen. Met deze wijze van opleiding is volgehouden tot '41, toen een huis in den Houttuin werd betrokken. Eerste director van dit zendelinghuis is H. Hiebink geweest, eerste kweekelingen Jellesma, Donselaar en Vermaasen. Was de director als archivaris, actuarius, secretaris ongeveer met alle werk belast, hem werd in '44 dr. Matthes, later J. C.

Neurdenburg als hulp toegevoegd. Zoo is 't genootschap met de opleiding op den goeden weg geraakt, die nooit mag worden verlaten. De zending in Z. Africa leert: men kan „vrome" mannen zenden naar Bloemfontein, Blijvooruitzicht, Genadeberg, als de vorming ontbreekt, blijven zij onbekwaam. Door de uitkomsten van den arbeid op de Molukken, op Java, op Celebes gedurende vele jaren is dit bevestigd.

De vraag wie de zendelingen moest „ordenen" bleef tot '13 onbeslist. Zoodra aan de in '15 ingestelde „Commissie tot de zaken der Prot. kerken in Ned. O. en W. Indië" was opgedragen, zendelingen die daartoe zich aanboden te examineeren en te ordenen, boden bijna alle kweekelingen daartoe zich aan. Sinds '25 geschiedde de ordening weer niet algemeen. Van de 10 geëxamineerden in dat jaar werden slechts vier „tot het bedienen der Bondzegelen" bevoegd verklaard. Maar dewijl alleen geordende zendelingen als predikanten bij gevestigde gemeenten in Indië werden aangesteld, begreep de Haagsche Commissie dat aan geëxamineerde zendelingen des noodig de ordening wel per brief kon worden toegezonden. Merkwaardig is, dat deze in veler oog belangrijke kwestie tot geen verdere moeilijkheden aanleiding heeft gegeven.

Met de derde afdeeling, de *zendingsvelden*, vangt het verhaal aan van den arbeid in „de Oost", en wel A. *In de Molukken*; B. *op Timor*; C. *op de Zuidwester-eilanden*; D. *op de kleinere zendingsvelden*, en eindigende met een hoofdstuk „*Na vijftig jaren.*

De eerste christengemeente door de O.-I.-Compagnie gesticht te Amboina, van 1615—1793 door 127 predikanten bediend, later verwaarloosd, en waar ds. van der Dussen in 1794, bij een bezoek van 4 maanden soms „op één dag 300 kinderen doopte", ontvangt in 1815 den eersten zendeling in J. Kam. Aan de hand van den schrijver krijgt men dezen broeder van den Berkelschen predikant lief, die, hoewel als waarnemend predikant Gouvernements-ambtenaar, een ware „Reise-Missionär", met zijn schoener „de Amboina" bestendig tusschen de Sangir- en Z. W. Eilanden stevent, weldra eene drukkerij opricht, een Bijbelgenootschap sticht, benevens een Instituut tot opleiding van helpers. Dezen „Vader der Moluksche Christenen der 19de eeuw" worden zesmaal zendelingen ter plaatsing ge-

zonden, en op zijn advies Amboina en Timor zijn als hoofdstations der zending aangewezen.

Ook blijkt het Genootschap weldra op onderwijs bedacht te zijn. Immers de zendeling-onderwijzer Roskott komt aan 't hoofd van het „Instituut voor inl. onderwijzers die tevens als goeroes dienst doen". Erg duidelijk laat Prof. Kruijf zich niet uit over de waarde van het onderwijs voor de zending, als hij bv. zegt: „hier juist bestaat gevaar dat een traducianisme, 't welk „op door menschen aangelegde wegen bouwt, schade berokkent „aan een wel opgevat creatianisme, dat hoewel menschelijke „middelen eerende, toch boven al zijn hoop stelt op de schep„pende macht des H. Geestes". Maar jammer, dat het Instituut, dat te worstelen heeft gehad met tegenwerking van den R. C. Gouverneur de Stuers, met ongunstige ligging, en toch gedurende een dertig jaren aan ruim 80 scholen op de Ambonsche eilanden onderwijzers heeft geleverd, werd opgeheven, dewijl men Roskott moest ontslaan, die, trots zijne gebreken, voor de inlanders en met de pen blijkbaar nuttig heeft gewerkt.

In h. 10 wordt meegedeeld, wat, in aansluiting met het werk op Ambon, op de omliggende eilanden is verricht.

Zoo werd op *Ceram* in '22 door Kam de zendeling Akersloot (ex-schoenmaker-soldaat), en na diens vertrek naar Malakka in '24, de gewezen koperslager-soldaat J. C. Vonk geplaatst, die weldra ongeschikt bleek; terwijl J. Starink het er van '20—'25 uithield, toen hij naar Batavia moest gaan. Opnieuw krijgt Ceram een zendeling in Jelle Eeltjes Jellesma van Hitsum, die zich te Wahaaij vestigt, maar weldra zijne stichting — eene negorij van Alfoeren, *Damej* geheeten — in den steek moet laten, om als secretaris van Rhijn te vergezellen. Als dan nog verhaald is, hoe Kam naar 't eiland *Boeroe* den zendeling J. F. Bormeister zond, die na drie jaar stierf; hoe de zendeling Ruden van '37—'42 te Sarapoea werkte, en na dezen Holtz gedurende twee jaren; dat in '41 Luijke op *Haroekoe* werd geplaatst, waar hij tot '53, zijn vertrek naar Waaij, bleef, dan loopt de 1e periode der zending op de Molukken ten einde.

De 2e periode ('54—64) wordt in h. h. 11, 12 en 13 behandeld onder de opschriften „Contract *over* en conferentie *van*

zendelingen"; „Amboina en omliggende eilanden"; „Overgang van, kritiek op de Ambonsche zending".

Door een besluit der regeering in '42 genomen, dat 2 van de 4 predikanten te Ambon de buitenplaatsen zouden bedienen, was Ambon feitelijk voor de zending gesloten en waren de inlandsche gemeenten van geestelijke hulp verstoken. Daarom is het gelukkig geweest, dat er op initiatief van Roskott in '54 tusschen Regeering en Genootschap werd gecontracteerd, dat voor 2 predikanten zes zendelingen zouden komen, door 't Genootschap te beschikken, door 't Gouvernement te bezoldigen; welk contract tot '64 van kracht is geweest, toen Ambon aan 't Indisch kerkbestuur overging.

Mede door dit contract, hebben er „conferentiën van zendelingen" kunnen gehouden worden, de eerste in '59. Aan „pointen" ter behandeling geen gebrek. 't Geeft te denken, dat bestuurders te Rotterdam zoo weinig zelfstandigheid aan deze conferentiën toelieten, dat zelfs geen door haar goedgekeurd manuscript mocht worden gedrukt, voordat de Heeren in Nederland daarover hun oordeel hadden geveld, al betwijfelden de zendelingen dat de „Commissie voor de O. I. talen beter „Maleisch kon (sic!) dan zij".

Om aan het contract te voldoen, stelde het genootschap Luijke beschikbaar, die '55—'83 te Roematiga (Amboina) een werkkring vond, en die, benoemd tot Broeder der orde v. d. Ned. Leeuw, in '86 stierf, na zestig jaren in Indië te hebben doorgebracht. Zoo werd de zendeling Bossert in '54 van Celebes naar Sarapoea verplaatst; kwam Schott van Timor naar Allang, in '59 opgevolgd door M. Teffer, die wegens tegenwerking der Regeering eerst recht ging zoeken in Batavia, daarna in Nederland, om, in Indië teruggekeerd, door 't Gouvernement te worden geweigerd, en derhalve in dienst van het genootschap te blijven; werd J. J. Bär naar 't oostelijk eiland der Oeliassen, Noesalaut, gezonden, in '54 vervangen door J. J. Verhoeff, die door witte mieren, regenten, meesters en gouvernementsambtenaren als om strijd zich zag bemoeilijkt.

En ook de ervaringen door J. J. Bär Jr. opgedaan op 't Station Waay, door A. van Ekris te Kamarian (Ceram), door L. Tobi op Haroekoe, door Schot sinds '61 te Amahai, bewijzen dat geen der partijen van dit contract genoegen heeft beleefd,

en de zending er weinig door gebaat is. Vooral door de tweeslachtige verhouding, als ambtenaren tot het gouvernement, als zendelingen tot het genootschap, waren dezen, ook wegens de onvolledigheid van het contract, den heidenen overgeleverd. Werd door de opheffing van 't Instituut voor onderwijzers de vernieuwing van 't contract overbodig, en de zending in de Molukken prijsgegeven, al bleven de zendelingen, tot hulppredikers benoemd, werkzaam — voornaamste vrucht van haar arbeid is geweest, dat zij in menigen kring het Christelijk leven heeft bevorderd en bestaande gemeenten voor ondergang behoed. En men moet het prof. Kruyf zeker toestemmen: de 2de periode dezer zending zou vruchtbaarder zijn geweest, indien de zendelingen vooral in zake de school minder waren bemoeilijkt.

Treurig verloop heeft de zending op Timor gehad, eveneens in twee perioden verdeeld en in h.h. 14, 15, 16 beschreven; bepaald wat de eerste periode aangaat. De zendeling R. le Bruyn in '19 tot hulpprediker te Koepang benoemd, was daar ijverig begonnen, getuige een bijbelgenootschap, hulpgenootschap, weeshuis, kerk en school, die verrezen. Regeering en particulieren waardeerden zijn arbeid, waarvoor eene collecte, op een paar ter reede liggende oorlogschepen gehouden, *f* 671 opbracht. Maar hij stierf in '29, terwijl zijn opvolger ter Linden slechts twee jaren mocht arbeiden; vier zendelingen in '32 uitgezonden voor 't Genootschap verloren gingen, evenals twee anderen in '35, voor Timor bestemd. Gelukkiger was Heimering van Letty, die tot '59 als zendeling-leeraar en als onderwijzer aan de hollandsche gouvernements-school werkzaam was. Hij vooral stond de opleiding van kweekelingen voor, dewijl „in de eerste jaren tamelijke schoolmeesters die de lands-„taal verstaan van oneindig meer nut zijn dan de kundigste „predikanten uit Europa." Vooral om financiëele moeilijkheden als hoofd der missie ontslagen, blijft het volgens den schrijver een open vraag, of hij eene benoeming tot Ridder van den Ned. Leeuw dankt aan verdienste of eigenwaan.

Weinig beter slaagt de zending te Babauw (ten noorden van Koepang), waar sinds '36 S. D. Pello, sinds '48 W. M. Donselaar, sinds '62 Schott en Pape het hunne deden; — en te Rotti, waar in '28 J. C. ter Linden verscheen die 't volgend

jaar reeds verdween, in '39 opgevolgd door F. Hartig, die de inlandsche onderwijzers klassikaal onderwijs leerde geven, zoodat dezen verklaarden voortaan wel 800 kinderen bijeen te kunnen onderwijzen. Als nu, naar dr. Kruyf verhaalt, Hartig in '43 vertrekt, zijn opvolger Schott met drie maanden naar Koepang verhuist, waar ook Linemann vertoeft wegens koortsen, hoewel hij te Bilba moest zijn, terwijl ook Donselaar en Vermaasen, in '44 geland, op Rotti niet kunnen blijven, dan is het duidelijk hoe de zending aldaar niet heeft kunnen slagen.

Als oorzaken die deze zending op krachtsverspilling deden gelijken worden genoemd: het land arm, de bevolking dun en niet begeerig naar 't Christendom, de goede verwachting niet steunend op nauwkeurige waarneming, al schreef ook le Bruyn aan bestuurders dat een ontvangen kist bijbels daar was „als water op een dorstig land", — de Residenten grooter voorstanders van suikerfabrieken dan van scholen, de haastige dood van vele zendelingen, het ongezonde klimaat, de onveilige landstreek, en (last not least) de mindere geschiktheid van vele zendelingen. Meent desalniettemin de optimistische schrijver dat het werk vrucht heeft gedragen, „zoodat de 30 „jarige oorlog op Timor met het heidendom gevoerd de positie „van den vijand wel niet heeft verzwakt maar toch ten gevolge „gehad dat enkele meer of min sterke stellingen werden be„houden of aangelegd, welke van groot belang konden zijn „bij voortdurenden krijg", — minder optimistisch gestemden zullen oordeelen dat de Timorsche zending in haar 1ste periode volkomen is mislukt.

En de 2de periode ('73—'93), die het eiland Savoe betreft, waarheen Teffer werd gezonden die in '85 eervol werd ontslagen? Dat de Savoesche zending wel wat ontijdig „de poezy onzer zending" is genoemd, komt zeker mede voor rekening van Teffer, die volgens den zendeling van Alphen zoo „vrijzinnig"(?) in zijne methode was, dat hij voor de opneming in de kerk voorbereiding noch breken met heidensche gewoonten eischte. Althans de zendeling Niks vond er veel bedenkelijks b.v., dat gedurende eene godsdienstoefening, door hem te Timoe-Bodoe geleid, de Radja met een Chinees zat te onderhandelen over den verkoop van kruit. Maar daar stond tegenover, dat

te Seba een 800 menschen in de kerk bijeenkwamen en te Massoerah eene kerk *met de handen* werd opgemetseld, dewijl er maar één troffel was. Na Niks kwam in '88 Th. Bieger, van de Gereformeerden, 't volgend jaar door Wijngaarden opgevolgd, die min gunstige toestanden aldaar toeschreef aan het feit: dat de zendelingen en goeroes (Ambonneezen) zich steeds van een tolk hadden bediend. Wanneer deze na den goeroe sprak en zei: „de goeroe heeft hetzelfde van verleden „week behandeld en zoo pas er maar aan herinnerd — „toei" (klaar!)" — ja dan geeft zoo'n godsdienstoefening weinig. Wijngaarden heeft voor kerk en school gedaan wat hij kon, en had zijne gezondheid hem eerst niet genoodzaakt naar Java te gaan, van waar hij in '91 keerde; ware hij 't volgend jaar niet naar Deli gezonden als opvolger van den van daar weggeloopen H. C. Kruyt, misschien had hij van Savoe iets poëtisch in de zending kunnen maken.

In h.h. 17 en 18 komt het 3de zendingsveld, de Zuidwester-Eilanden (Kisser, Letty, Moa, Damme), aan de orde. Aanleiding tot het ontstaan van Chr. gemeenten in „de kleine Oost" is geweest de aanstelling van predikanten ten behoeve der „bezetting". Aan haar lot overgelaten, worden zij door Kam bezocht, die er in '23 een 1500 doopt, terwijl Bär zich in '25 op Kisser vestigde. Maar èn de ligging van dit eiland, èn zijne onvruchtbaarheid, èn de gebrekkige wijze waarop in des zendelings behoeften werd voorzien, zijn oorzaken waardoor Bär aldaar 15 jaren lang een treurig bestaan heeft geleid en deze post, bij besluit der jaarvergadering van '41 opgeheven, heeft bewezen dat missie = passie kan zijn.

Geen beter resultaat werd op Letty verkregen, waar in '28 Heimering en Wiënkötter landden. De laatste stierf na een verblijf van een paar maanden; de eerste hield het er uit tot '32 en werd opgevolgd door W. Holtz. Maar toen in '41 de „vrijheidszucht" van 't heidendom het hoofd opstak, week hij met Luyke van Saraai naar Ambon.

En de zending op Moa en Damme? D. J. E. Höveker, sinds '28 op Moa geplaatst, heeft onder de bevolking met haar 136 afgoden weinig kunnen doen, waarom hij zich liet overhalen als waarnemend predikant naar Ternate te gaan. Zoo kwam in '34 Dommers op Moa, die eenig succes had; maar droogte,

hongersnood, strijd tusschen de negorijen braken veel van 't opgebouwde af en verhaastten misschien in '41 zijn dood. En ook op Damme mislukking, waar Dommers af en toe had gewerkt.

Bij de gewone oorzaken daarvoor, mag vooral worden gewezen op de moeilijkheid der taal, zoodat b.v. Luyke over zegepralen op dat gebied even verheugd is als „over 't uitkomen van zijn verloofde". En nu moge het waar zijn dat niet alle arbeid ijdel is geweest, zoodat toovenaars niet meer als voorheen werden gedood, 't koppensnellen achterwege bleef en schipbreukelingen menschelijk werden behandeld, waarom dan ook de oud-zendeling Rinnooy (v. d. Utrechtsche) als hulpprediker op Letty kon worden geplaatst, wat Prof. Kruyf er van verhaalt bewijst: de zending op de Z. W. Eilanden is „bij vergissing" begonnen.

Nog worden in 't eerste deel „de kleinere Zendingsvelden" (in Voor-Indië, West-Indië en op Riouw) afgehandeld in drie hoofdstukken (19—21). — Vooral op aandringen van dr. G. J. Vos uit Calcutta, besloot de Jaarvergadering van '20 tot eene zending naar Chinsurah, en zoo trok de Berkelsche kweekeling Kindlinger naar de kust van Koromandel, waar hij een bestaande gemeente uitbreidde, een school bouwde (de eerste bezitting van 't genootschap op 't vaste land van Indië), eene dochter des lands trouwde, gelijk ook zijn ambtgenoot Irion, in '23 aangekomen, deed, terwijl beiden straks tot het Engelsch genootschap overgingen. Zoo had de zendeling Lacroix te Chinsurah eenig succes van zijne straatprediking in 't Bengaalsch, doch hij ook verliet in '26 het genootschap, gevolgd door Winkler, te Sadras geplaatst. En daarmee is vermeld wat er geschiedde om het verweeringsproces te bevorderen, dat de Indische maatschappij, een rotsblok gelijk, moest ondergaan om het zaad des Evangelies op te nemen; en zeker heeft de zending invloed geoefend op de uitvaardiging van het verbod ('29), de weduwen te verbranden, en voor de belasting der bedevaartgangers nog langer pagoden, afgodsbeelden en juggernauth's wagens te koopen.

Nadat de Hernhutters hun arbeid ten behoeve der West-Indische slaven in 1767 begonnen, te Nickerie staakten en het station te Sommelsdijk ophieven, werd door het genoot-

schap in '23 de zendeling W. A. Wix gezonden, die tot zijn dood '39 onder de negers, het garnizoen en de belangstellende plantersfamiliën heeft gearbeid. Den ongelukkigen zwarten geviel zijn arbeid beter dan den blanken; terwijl de planters om begrijpelijke reden niet hielden van leeren lezen. Maar daar het bestuur hier geen vrede had met den tijdelijk door den gouverneur aangestelden opvolger van Wix, H. B. Wichers, die geëxamineerd noch geordend was, werd in '42 besloten „de zaak aan te zien". Wie zou het prof. K. niet helpen hopen dat Jezus' godsdienst, ook in de West (den Joden aldaar ten spijt) „de woorden Justitia, Pietas, Fides, welke om den zeilen- „den driemaster op haar wapenschild geschreven staan, tot iets „meer zal maken dan .... een schommelend devies"?

En eene zending „bij toeval" wil dr. Kruijf die op Riouw noemen! Immers de zendeling K. F. A. Gützlaff, die in '26 met bestemming naar Sumatra vertrekt, komt op Batavia in kennis met Chineezen, wier taal hem aantrekt; reist met den resident Elout naar Riouw, waar hij onder Chineezen in 't voorbijgaan arbeidt, om in '28 naar 's harten drang te Bangkok te landen. Dat zoo door hem bij geval begonnen werk op Riouw kan worden voortgezet, eerst door H. Wentink, later door E. H. Röttger, die uit de school „de leerwijze van Prinzen verdreef als onchristelijk" (volgens Röttger) en in '46 ontslag vroeg en verkreeg, zonder eene gemeente te hebben gesticht, zoodat de post aldaar naar 't advies van den Inspector werd opgeheven.

In een slot-hoofdstuk „Na vijftig jaren", worden, naar aanleiding van dr. Hugenholz's feestrede 21 Juli '47 gehouden, verschillende zaken besproken. Zoo: het *huwelijk* der zendelingen, na toestemming geoorloofd, dewijl er „goede, geoorloofde en schadelijke huwelijken waren". Men gaf aan gehuwde zendelingen de voorkeur, tegenover de meening van een ambtenaar op Koepang, die 't met ongehuwden hield, dewijl een gehuwde er ligt op gesteld was dat zijne vrouw „Mevrouw" zou zijn, en 't gehuwde leven hinderde in 't aanleeren der taal. Zoo: de *verzorging van weduwen en weezen*, de *tractementen* der zendelingen, de moeilijke *taalkwestie*, eerst voldoende geregeld nadat een zendelinghuis was verkregen. Zoo: de *financiën*, die tot dankbaarheid stemden. In 't eerste half jaar van

zijn bestaan ontving het genootschap *f* 9500; in '13 bezat men *f* 226.858; in '46 meer dan een half millioen! Natuurlijk waren de uitgaven gering geweest. Sinds '39 werden er cijfers aangaande inkomsten en uitgaven openbaar gemaakt, dewijl daarop was aangedrongen, ten blijke dat het „l'argent sans phrase" niet kon voldoen. Natuurlijk kan men klagen, dat bv. Java en Sumatra onbearbeid bleven, terwijl kleinere eilanden werden opgezocht; dat men betere methode had moeten kiezen; meer beginselvast, zuinig en democratisch had moeten zijn. Maar Prof. Kruijf oordeelt: de beste stuurlui staan aan wal, en geeft eere aan het genootschap, dat door den arbeid gedurende vijftig jaar een baan in de wildernis heeft *helpen* leggen voor onzen God.

Niet minder rijk van inhoud dan het eerste, is het tweede deel van 't werk, dat het tijdvak '48—'94 zal bevatten.

In h. 1, „Het begin van een nieuw tijdvak", wordt aangeduid hoe door verbeterde communicatie met en in Indië, toenemende litteratuur over Indië, de kennis van, de belangstelling in die eilanden vermeerdert. Het genootschap tracht zich licht over den staat en de behoeften der zending te verschaffen, ook door den Inspector L. J. van Rhijn. Van diens reis zelve ('46—'48), die zich tot Java, Z. en N. Celebes, enkele Moluksche eilanden, Timor, Rotti en Ceylon uitstrekte, wordt weinig bijzonders meegedeeld. Maar van Rhijn kwam tot het inzicht, dat de zending zich meer op hoofdplaatsen moest concentreeren, de cultus niet zoo eentonig zijn, de zendelingen maatschappelijk verheffing behoefden, en gemeentestichting noodzakelijk was. Had hij met de school als kweekplaats voor 't Christendom weinig op, terwijl ook de inlander er maatschappelijk geen belang bij had, — (een bekrompen oordeel!) — de wenken door hem gegeven hebben invloed gehad op den verderen gang van zaken. Er is meer vastheid gekomen in 't bestuur, en de director van 't zendelinghuis is zendingsdirector geworden. Reden genoeg meent de schrijver, om een nieuw tijdvak te doen aanvangen, in vier afdeelingen ingedeeld, nl. I. „De zending op Celebes", II. „Aan den zendingshaard", III. „De zending op Java", IV. „De zending op Sumatra".

De zending op Celebes wordt behandeld onder drie opschriften: *A*. De Minehassa", *B*. „Makassar", *C*. Aan de golf van Tomini".

De Minehassa wordt besproken wederom in drie onderdeelen: 1. „De zendingsposten", 2. „Algemeene inrichtingen". 3. „Aanval op en overgave van de gemeenten".

Nadat is aangestipt dat de bewoners van N. Celebes, de Minehassa, Alfoeren = bergbewoners, oudtijds stonden onder den sultan van Ternate, de koningen van Bolaäng, de Spanjaarden en sinds 1660 onder Nederlandsch gezag, terwijl de Mahom. godsdienst sedert 1465 onder hen ingevoerd, weinig aanhang vond, vangt de schrijver aan te verhalen, hoe de eerste pogingen tot kerstening van Ternate zijn uitgegaan. Natuurlijk dat Kam een tocht derwaarts ondernam, en in '21 aan Jungmichel van Ternate opdroeg de Minehassa te bezoeken. De gouvernements-predikers L. Lammers te Kema en D. Muller te Menado hebben er minder gedaan dan G. J. Hellendoorn, die er van '27—'39 gezegend werkte en op wiens advies tot de vestiging van een post werd besloten; zoodat de eerste zendelingen Johann Friedrich Riedel en Johann Gottlieb Schwarz daar in '31 zijn geland. Voor den ommekeer in de Minehassa heeft Riedel den grond gelegd, die, Tondano als station kiezend, begon met eene godsdienstoefening voor een 20 personen, en reeds in '45 eene kerk voor 700 behoefde; in wiens district in '33 vier scholen waren met 180, in '38 zeven scholen met 500 leerlingen. Hij had tact om in 't groot de Alfoeren toe te brengen en doopte „op hoop". In '60 liet hij zijn werk in handen van Rooker over (hem in '53 ter zijde gesteld), die in '55 te Ranawangko den laatsten Alfoer doopte, en in '64 kon bogen op eene pinkstercollecte van ƒ 480. Dat het zendingswerk, in de Minehassa zoo buitengewoon gezegend, bij den kerkbouw te Tondano door een gouv.-ambtenaar werd tegengewerkt, zóó dat voor de oude kerk, in '45 door eene aardbeving vernield, eerst in '85 een nieuwe was verrezen, dewijl de bevolking te zeer met koffie- en rijsttuinen werd bezig gehouden, is, hoe onbegrijpelijk, toch waar, naar wat Prof. Kruijf meedeelt. Rooker, in '76 hulpprediker geworden, bleef tot heden voor de zending werkzaam.

De zendeling Schwarz koos Langowan tot station, waar in den beginne gebrek aan belangstelling, misgewas, tegenwerking van den majoor van Langowan en van den Gouverneur der Molukken den arbeid in den weg stonden. Doch straks

kan bij de inwijding eener kerk de eerste hulpzendeling worden ingezegend, telt het district 1000 lidmaten, doopt de zendeling in '52 te Ratahan en Passo de eerstelingen en wordt bij gelegenheid van zijn 25-jarig jubilé tot broeder van den Ned. Leeuw benoemd. In '59 gestorven, blijft zijn naam met dien van „vader Riedel" onvergetelijk „als hervormer der Al-„foersche bevolking in de Minehassa, als grondlegger der gods-„dienst van geloof, hoop en liefde".

Tijdens den opvolger van Schwarz, den zendeling Schaafsma, verwekten hooggeplaatste ambtenaren een „dansbeweging", voor de zending zeer schadelijk; maar dewijl Schaafsma's verhouding tot bestuurders wegens dogmatische geschillen te wenschen overliet, kreeg hij in '72 op verzoek ontslag. Zijne plaats was reeds in '70 door M. Brouwer ingenomen, die sinds '75 als hulpprediker de zending in de Minehassa bevorderde. Van diens arbeid vermeldt Prof. K. o. a. dat hij in '72 vijfhonderd lidmaten aannam, twee jaar later een honderdjarigen heidenpriester doopte, wat hem „tot ootmoedigen dank" stemde, doch welke dank ootmoediger zou geweest zijn, als de zendeling dien priester er niet bij bepaald had „dat hij wellicht in „zijn vroegeren godsdienst even goed gelukkig en zalig had „kunnen worden". Maar zoo had de zending daar afgedaan, al woonden er in '74 te Langowan nog een 3000 heidenen.

Genaderd tot de posten te Amoerang en Tomohon, wordt in h. 4 meegedeeld, dat op Nieuwjaarsdag van '37 de zendeling Hermann voor een 100-tal leden der oude gemeente van Amoerang zijn eerste toespraak houdt. Heeft geen der zendelingen in de Minehassa zulke bittere vijandschap van 't plaatselijk bestuur ondervonden als hij, na '42 wordt het beter, zoodat hij in '47 121 doopt, 93 paren trouwt, op 23 scholen 1922 leerlingen telt en durft verklaren dat de Alfoeren hunne bijgeloovigheden hebben afgelegd. In '51 gestorven, zet eerst van de Velden van Capellen ('51—'57), daarna H. J. Tendeloo tot '60, en vervolgens C. J. van de Liefde het werk voort, dat zijn stillen gang gaat, totdat Amoerang in '79 in 't Indisch kerkverband komt.

De eerste zendeling te Tomohon is A. Mattern geweest, die schoolboekjes aan de Minehassa verschafte. Maar vooral onder zijn opvolger N. P. Wilken breidde zich in dien kring het

Christendom uit, zoodat er in '59 reeds 17 gemeenten waren. Vaardig met de pen, kwam Wilken vooral op tegen aantijgingen van Menado's Resident, en tegen de aanvallen van Harthoorn, en werd hij aan 't hoofd van de „kweekschool voor hulpzendelingen" geplaatst. Als men bedenkt, dat hij tot '73 niet minder dan 20 gemeenten heeft gesticht, een 10.000 gedoopt, een 1800 aangenomen, dat hij den inlanders betere woningen leerde bouwen, de buffel-kar verbeterde, eene homiletische bewerking van Lucas en de Handelingen in het Toumboeloe-dialect uitgaf, dan is hij zeker niet heengegaan „zonder een blijvend spoor te hebben achtergelaten."

Ook J. Louwerier heeft sinds '68 het zijne voor de Minehassa gedaan; terwijl hij, bij den overgang tot hulpprediker benoemd te Tomohon, belast werd met de opleiding van kweekelingen voor het Inlandsch leeraarsambt.

In hoofdstuk 5 leest men de geschiedenis der zending te Kema en Tanawangko, waar, na de Portugeezen, de Compagnie het Christendom bracht. Na den zendeling-leeraar L. Lammers, door Kam te Kema geplaatst, vestigt zich daar in '48 F. Hartig van Rotti.

En 't was na diens dood ('53), terwijl de waarnemende predikant van Menado met behulp van den eersten Inlandschen hulpzendeling Hehanussa, Kam's leerling, de zaken er gaande hield — dat zich het in de geschiedenis van het genootschap eenig verschijnsel van een *algemeenen overgang* tot het Christendom voordeed, onder voorgang der priesters, — zoodat er einde '57 in 't noorden van de Minehassa bijna geen heidenen meer waren. Deze algemeene overgang was deels gevolg van den invloed der school, die van 't heidendom had losgemaakt. En al bleek het den zendeling Tendeloo, dat er veel treurigs onder de Inlandsche bevolking bleef bestendigd — zoodat uitwendige overgang geen inwendige vernieuwing bewees, de zaak was gunstiger dan Graafland wilde doen gelooven.

En Tanawangko, waar de Compagnie eene gemeente had gesticht, kreeg in '49 zijn eersten eigen zendeling in R. Bossert, die er weldra in 7 gemeenten zeven scholen zag, waar 361 kinderen „op de banken zaten" (?). In '54 werd hij opgevolgd door N. Graafland, den man der onderwijzerskweekschool, in '71 bijgestaan door H. Bettink, die in '80 als hulp-

prediker te Bonthain is aangesteld; terwijl in 't zelfde jaar de eervol ontslagen kweekeling M. H. Schippers zich als hulpprediker te Tanawangko vestigde.

In h. 7 wordt van het werk te Koemelem-boeaai en te Sonder gewaagd. Op eerstgemeld station vangt vanwege het Genootschap Hermann van Amoerang den arbeid aan, dien S. Ulfers in '49 voortzet, en die 10 jaar later onder eene bevolking, door den schrijver in eenen adem „eerlijk van aard doch bijzonder leugenachtig genoemd"(?), wijzen kan op 17 scholen met 1200 leerlingen. Wat Ulfers zoowel in zijn eigen werkkring als voor Bolaäng-Mongondou heeft gedaan, maakt, trots beschuldigingen tegen hem ingebracht, het getuigenis bij zijn dood gegeven waar: hij werkte met zegen! Jammer dat zijn moeite voor B. Mongondou, met die van Wilken, Schwartz, Herman de Ridder en een Dames-Comité, geen ander succes heeft gehad dan 't bijeenbrengen van een kwart ton, dewijl de Regeering eene zending aldaar verbood. En grond voor de hoop dat na enkele jaren het wachtwoord naar „Mongondou" zoo luide zal klinken, dat „zelfs (de doove) Ulfers het zou „hebben kunnen hooren", bestaat niet.

De negorij Sonder met zijn prachtige lodjie, zijn europeesch gekleeden „Majoor", scheen een begeerlijk arbeidsveld — ware 't land maar gezonder, het bestuur van uit de lodjie maar rechtvaardiger, de Majoor maar niet zoo besmet geweest met alle O. I. zonden, schreef in '39 Hermann. Toch telde door de zorg van hem en van Schwarz de school in de hoofdplaats een 100 leerlingen, en was het Inlandsch hoofd Angkoe er als hulpprediker aangesteld, toen N. Graafland er in '59 als zendeling kwam; in '61 opgevolgd door J. A. T. Schwarz Jr., die weldra van 1600 Christenen kon spreken. Doch als deze in '79 tot hulpprediker wordt benoemd, ziet hij door de gouvernementsschool de zijne zoo goed als leeggepompt.

Ten slotte komen in h. 7 Ratahan en Talawaän aan de beurt. Te Ratahan vindt de zendeling J. N. Wiersma in '62 ongeveer 1000 Christenen, over 20 gemeenten verspreid te midden van de onbeschaafdste bevolking der Minehassa. Dat hij in '78 niet was voor overdracht aan de Indische kerk is begrijpelijk, daar zijn district nauwelijks voor $^3/_8$ was gekerstend. Van Wiersma's zendingswerk verhaalt Prof. Kruijf weinig, meer van de moei-

lijkheden waarin hij kwam, omdat hij voor „modern" doorging, en het in bladen en tijdschriften opnam voor de Inlanders, tegen Indische ambtenaren. Hij heeft zich na veel tegenstribbeling een benoeming tot hulpprediker te Ratahan moeten laten welgevallen; doch om gezondheidsredenen weinig ingenomen met eene verplaatsing naar Waai, als straf voor een artikel in de „Indische Gids", is hij in '86 eervol ontslagen.

Op 't laatste station, Talawaän, werkte eerst Hartig van Kema, na hem Linemann. En hoewel de zendeling M. van der Wal er sinds '64, drie jaren heeft gestreden tegen het bijgeloof, — dat dit district, bij van der Wal's vertrek naar Nederland aan de goede zorgen van genabuurde zendelingen overgelaten, voor overdracht aan de Indische kerk is geschikt geweest, mag op goede gronden worden betwijfeld.

In de „tweede afdeeling" komen, onder den titel „Algemeene Inrichtingen", achtereenvolgens „de kweekschool voor onderwijzers" (h. 8), „de kweekschool voor hulpzendelingen en de Meisjes-kostschool" (h. 9.), „de drukpers en de zendelingen-conferentie" (h. 10) ter sprake.

Moeilijk was het, de school voor inlanders, „die bij den aan„vang der zending dient om met het volk in aanraking te „komen, allengs voertuig wordt van het evangelie om tot ge„meentevorming te komen, terwijl is eenmaal dat doel bereikt, „de instandhouding en de opbouw der gemeente het voortbe„staan der school eischen", van geschikte onderwijzers te voorzien.

De Ambonsche kweekelingen voldeden maar matig. Minehassers naar Ambon ter opleiding te zenden gaf weinig resultaat. En daarom werd door Graafland de kweekschool voor onderwijzers in '55 naar Tanawangko verplaatst. Dat het Genootschap in zake het onderwijs in de Minehassa aan de Regeering niets heeft te danken, leert Kruijf's boek. En de kweekschool vanwege het genootschap had zeker kunnen worden opgeheven, indien niet ware gebleken dat op de sinds '70 gestichte Gouvernements-kweekscholen het Christendom volkomen werd geïgnoreerd, — Graafland bij eene benoeming van een Directeur voor die te Tondano gepasseerd — en met den Islam niet weinig werd gecoquetteerd. Deswege was men verplicht haar in stand te houden, en voor de scholen in de Minehassa „de kwart-guldens-vereeniging" op te richten. Na Graafland's

optreden als Adjunct-Inspecteur van 't Lager Onderwijs, kwam de school in '85 onder leiding van H. C. Kruyt, in '88 onder die van A. Hulstra, eindelijk (in '91) onder die van A. H. Rooker. Wie geen „neutraal" onderwijs in de Minehassa wenscht en Roomschen invloed wil weren, werke mee aan vermeerdering van de geldmiddelen voor de scholen.

Zoo besloot het Hoofdbestuur in '66 („de Jaarvergadering „schoot er wegens de cholera bij in", schrijft Prof. Kruijf minder keurig) eene „kweekschool voor hulpzendelingen" op te richten. Zij werd in '68 te Tondano geopend met acht kweekelingen, onder leiding van Wilken, door Louwerier geadsisteerd. Na Wilken's dood in '79 werd zij gesloten; terwijl Louwerier aan 't hoofd van de „vereenigde opleiding tot Inlandsche leeraars" kwam, en ook de penoelongs (in '80 waren er 31 werkzaam) in 's lands dienst overgingen.

En zoo weerklinken in de kweekschoolgebouwen te Tomohon sinds '81 de vroolijke stemmen eener levenslustige meisjesschaar. Het eerst heeft Wiersma gewezen op de behoefte aan eene „Kostschool voor dochters van Inlandsche hoofden en aanzienlijke inlanders", welke inrichting vooral door den betoonden ijver der Heeren van der Crab en Herman de Ridder is geopend met 17 kost- en tien dagleerlingen. Dat zij het doel der zending kan helpen bevorderen, maar ook financiëel moet worden gesteund, dewijl voor de leerlingen nog niet den kostenden prijs kan worden gevraagd, zal ieder gaarne toestemmen.

Ook van de drukpers, der zending doode strijdkracht, is weldra gebruik gemaakt, o. a. ter bezorging van Maleische schoolboekjes. Doch vooral sedert de uitgave van het Maandblad de „Tjahaja Syang", Glans van het daglicht, in '68 onder leiding van Bettink, dat na een paar jaar zich zelf kon onderhouden, is zij voor de zending van gewicht geworden. De zendeling-werkman A. de Lange, die immer het halfslachtige zijner positie heeft gevoeld en ook door eene „ordening" per brief daarmee niet is verzoend, verving in '77 Bettink. Gelukkig dat de Lange, „na eerst vier jaar zoo wat om gist- en „kaneelwater te hebben geloopen", de drukkerij tot grooter bloei heeft kunnen brengen en daardoor het zijne doen ter bevordering van 't Christendom.

Voor de *Zendelingen-conferentiën*, geregelde samenkomsten

beurtelings op ieder station tweemaal 's jaars gehouden, heeft van Rhijn den grond gelegd. Ook na den overgang tot de Indische kerk bleven deze, voor de onderlinge gemeenschap en voorlichting hoogst nuttige, samenkomsten (eens door een anonymus geheel ten onrechte drinkgelagen genoemd) bestaan, waaraan èn zendelingen èn hulppredikers deelnemen.

En zoo besluit de beschrijving van de geschiedenis der zending in de Minehassa met eene derde afdeeling: „Aanval op „en overgave van de gemeenten". Van Rome ging de aanval uit. Gedurig verscheen in de Minehassa een pastoor (soms door den zendeling geherbergd) om Roomsche ambtenaren te bezoeken.

Maar toen in '68 pastoor J. de Vries te Kema en te Kakas een 100-tal kinderen van protestantsche malcontenten doopte en dat bedrijf in het Ratahansche voortzette, verzochten zendelingen, het Genootschap, het Bestuur der Prot. kerken in Indië aan den G. G. Meijer geen Roomsche missie *in de Minehassa* toe te laten.

Tevergeefs; immers pastoor Van Meurs ging voort met bouwen op eens anders fundament. Wel oordeelde de Minister Alting Mees het ongepast dat Roomschen op Protestantsch arbeidsveld werkten, — eerst de G. G. van Landsberge begreep na vernieuwd beklag, dat, ook om ongeregeldheden te voorkomen, Roomsch missie-werk niet mocht worden toegelaten. Doch dit goede standpunt werd weer verlaten door den G. G. 's Jacob, en met in achtneming van het bekende „briefjesbesluit" kreeg Rome toch verlof, trots het betoog van Bestuurders dat de Inlanders het verschil tusschen Roomsch en Protestantsch niet begrepen. Zoo werd in '86 B. Mutsaerts als pastoor van Menado erkend en de vestiging eener 2°. statie toegestaan, hoewel het Genootschap krachtens veeljarige werkzaamheid daar een eigen terrein had! — En nu mogen de 3000 Roomschen op de 115000 Christenen weinig beteekenen, ook 't gevaar niet groot zijn dat binnen 25 jaar de Minehassa Roomsch zal zijn, gelijk medio '89 't Bat. Handelsblad schreef, toch moeten de Protestanten met deze toestanden rekenen.

De vraag: waarom en hoe de Minehassa aan de Indische kerk is overgedragen, wordt in h. 12 beantwoord. Niet omdat de zending aldaar afgedaan had, en de gemeenten genoeg zelf-

standig waren; maar eenvoudig wegens geldgebrek. Ter bezuiniging werden reeds in '74 Tendeloo, Rooker en Brouwer tot hulppredikers benoemd. En daar overdracht aan eenig ander Genootschap niet raadzaam scheen, moest de jaarvergadering van '76 tot „geleidelijke" overgave besluiten, die door de benoeming van den laatsten hulpzendeling tot Inlandsch leeraar in '82 een voldongen feit is geworden. Alleen de scholen bleven onder 's Genootschaps hoede, opdat ze hun Christelijk karakter niet zouden verliezen.

Dat het Genootschap zich in de Minehassa eene eerzuil heeft gesticht, staat vast. En de meening als zou de Regeering daartoe iets van beteekenis hebben bijgedragen, wordt niet begunstigd door het feit, dat nergens in de Oost iets bestaat dat op eene Minehassa gelijkt. Als een „verkapt zendelinggenootschap" is geen Gouvernement opgetreden. Zeker, de Minehassa is geen kweekbed van alle Christelijke deugden; maar 't levert toch zooveel verblijdends op, dat op Noord-Celebes kon worden gewezen met het woord: „Eine Umgewandelte Welt zeugt „für Ihm."

De geschiedenis der zending op Celebes wordt vervolgd en besloten met te verhalen wat er op *Makassar* en aan *de Golf van Tomini* is verricht, in bh. 13 en 14. De gemeenten Bonthain en Boelecomba zagen in '52 de zendelingen Donselaar en Schot, in '54 Rooker en Goudswaard verschijnen, om van daar uit de 300.000 Makassaren en de 3.000.000 Boegineezen te bewerken. Volgens besluit van den G. G. mochten de zendelingen zich wijden aan 't geven van godsdienstonderwijs „behalve de verrichting der werkzaamheden aan hunne zending „verbonden". En ziet, als zij zich genoeg vertrouwd hebben gemaakt met de taal om hun eigenlijken arbeid te beginnen, dan worden zij daarin verhinderd, dewijl verlof tot zending gevraagd noch gegeven was, zoo durfde men (onbeschaamd!) beweren! Aan wie dus de schuld, dat drie Gosnersche zendelingen buiten gevecht gesteld, twee onzer zendelingen ontmoedigd worden, het Genootschap teleurgesteld is, — en duizenden Inlanders den Islam ten prooi zijn gelaten? 't Zal lang zeker duren eer de zending te Makassar, waar sinds '92 een geestelijke is gevestigd die wel missie-werk mag doen, van Genootschaps-wege wordt hervat.

Van het werk *Aan de golf van Tomini* valt nog weinig te zeggen. In '91 vestigde zich te Gorontalo de zendeling A. Hulstra, te midden eener kleine gemeente van uitgeweken Minehassers, om 't volgend jaar verder 't binnenland in, naar Limbotto te trekken. Voor Posso, met een 100.000 eer goedige dan bloedige bewoners, werd in '90 de zendeling A. Kruyt bestemd, die door dienstbetoon, geneeskundige hulp, onderwijs, taalstudie het zendingswerk voorbereidt, dat, door den arbeid van dr. Adriani (van 't Bijbelgenootschap) gesteund, op Gods zegen hoopt.

De tweede Afdeeling: „*Aan den Zendingshaard*" bevat drie hoofdstukken waarin gehandeld wordt over *de opleiding der zendelingen* (h. 15), over *de verzorging der zonen van zendelingen* (h. 16) en over *het fatale jaar*, gelijk Prof. Kruijf hoofdstuk 17 betitelt.

Dat de inhoud van h. 15 minder aan den titel beantwoordt, dewijl er van de wijze waarop de zendelingen werden opgeleid zoo goed als niets gezegd wordt, doet weinig ter zake. Er wordt in meegedeeld dat het huis in den houttuin, niet de eigenschap hebbende toegeschreven aan de tent der toovergodin Paribano (die zich uitzette naarmate er meer gasten kwamen), weldra te klein bleek en dientengevolge het buitenverblijf „het huis den Arend" in '52 tot ons tegenwoordig Zendelinghuis werd ingericht. Tevens voegde men den director een hulpe toe (Adjunct) in '57 in Dr. G. H. Lamers, 't volgend jaar door Dr. J. Cramer vervangen, in '59 opgevolgd door S. F. W. Roorda van Eysinga, die na een paar jaar heenging. Dewijl de Heer Hiebink ook wilde aftreden, werd na vele moeilijkheden en vergeefsche benoemingen (dr. N. Beets, Dr. A. H. Blom, M. Cohen Stuart, dr. Lamers, W. Francken, dr. P. de Jong bedankten) in den Harlinger predikant H. C. Voorhoeve een director gevonden, wien achtereenvolgens de S. M. Candidaten Th. H. Nahuys, H. O. Hogerzeil en R. Cremer ter zijde stonden. In '65 werd tot Director benoemd J. C. Neurdenburg, ter vervanging van zijn eervol ontslagen voorganger, welke benoeming, dewijl Neurdenburg geen theoloog was en afwijkende denkbeelden over de zending voorstond, eerst werd gewantrouwd, maar gebleken is eene hoogst gelukkige te zijn geweest. Om kinderen van zendelingen in

't huis den Arend te kunnen opvoeden was de overkomst van den zendeling J. W. Roskes uit Modjo Warno noodig, wien na de benoeming van den lector Niemann tot Hoogleeraar te Delft, ook het onderwijs in Javaansch en Maleisch werd toevertrouwd, terwijl de Heer J. Borst in '82 als onderwijzer en hulp bij 't secretariaat werd aangesteld. De Director in '93 wegens hoogen leeftijd afgetreden, werd opgevolgd door dr. G. J. Weyland, nadat de Leeuwarder predikant Klinkenberg voor eene benoeming had bedankt. De wensch van Prof. Kruyf dat de wijsheid welke van Boven is kome over allen die in het zendelinghuis tot de drenkenden behooren, is in zoo ver niet vervuld, dat dr. Weyland reeds is afgetreden, dewijl hij noch met Hoofdbestuurders, noch met het personeel aan 't Zendelinghuis verbonden kon samenwerken; zoodat de Adjunct-director Roskes gedurende dit interregnum aan 't hoofd van 't Zendelinghuis staat.

't Sprak wel vanzelf dat het genootschap den zendelingen bijstand bood bij de opvoeding hunner kinderen. Eerst werd gezorgd voor plaatsing in 't vaderland en gedeeltelijke betaling der kosten daarvan. Maar in '59 worden de eerste kinderen van zendelingen opgenomen in de *kostschool*, voor *f* 52.762 (!!) gebouwd op den Hofdijk. Natuurlijk was deze inrichting te drukkend voor het genootschap, zoodat zij na tien jaar werd opgeheven en het Zendelinghuis met de kinderen bevolkt. Maar daaruit wegens toename van 't getal kweekelingen verwijderd, wordt sinds '79 den zendeling voor een zoon, in Nederland opgevoed, *f* 500 toegekend, terwijl zij zelve de meisjes zoo ver moeten brengen „als in haar stand noodig is."

En zoo naderen wij h. 17 „Het fatale jaar", waarin van den strijd der theologische en kerkelijke partijen in den boezem des genootschaps wordt gewaagd. Dat de feiten die op dien strijd betrekking hebben zeer juist worden vermeld wordt gaarne erkend; maar des schrijvers oordeel vooral over de uitkomst daarvan, dient te worden weersproken. De lezer oordeele.

Wel was het Ned. Zendelinggenootschap reeds bij zijn stichting gewantrouwd en aangevallen door de toenmalige rechtzinnigen, dewijl het gehouden wilde worden voor een *Alge-*

meen Christelijk Genootschap; doch daar het het eenige in den lande was, ondervond het van orthodoxe zijde weifelend hulpbetoon. In '42 gaf Groen openlijk zijn wantrouwen te kennen tegen zijne richting, daarin weldra gevolgd door Heldring en Wormser. Vooral toen het Parijsch Genootschap in '47 wegens geldgebrek een cri d'alarme deed hooren, viel Groen het Nederlandsche opnieuw aan in een vlugschrift: „het Ned. Zendelinggenootschap", waarin hij het verwijt, dat het geen belijdenis heeft, afvallig is en met (onbeschaamde) vrijmoedigheid de onderstelling waagt, dat het naast eene officiëele, eene officieuse leuze heeft, van dezen inhoud: „vrede met de verloochenaars van het bloed des kruises." Dit „meesterstuk" volgens da Costa gaf dr. Beets aanleiding de Jaarvergadering van '48 te doen uitspreken, dat het Genootschap nog op denzelfden grondslag stond als bij de stichting; wat evenwel een veelvuldig bedanken van leden der rechterzijde niet heeft kunnen voorkomen, noch de oprichting verhinderen van het Java-Comité in '55. Maar daarbij bleef het niet. Moest de Jaarvergadering van genoemd jaar „met diepe smart" vernemen dat de zendeling van der Valk ontslag had genomen wegens ongeloof, en hoorde de maandvergadering „met ontzetting en diepe smart" dat ook ten Zeldam Ganswijk, „die nog wel als wisselwachter een gansche maand zich beijverd had den trein van van der Valk's gedachten in beter spoor te leiden", ook afgevallen was, een daarop gevolgd geruststellend schrijven van Bestuurders aan alle arbeiders en vrienden des Genootschaps kon niet verhinderen, dat op initiatief van den gewezen algemeenen thesaurier J. Voorhoeve den 2[den] December van 't zelfde jaar te Rotterdam „de Ned. Zendingsvereeniging" tot stand kwam. En zeker onder pressie van Heldring's klacht, dat hij *bij gerucht* gehoord had, hoe „op verre na niet de kleinste helft der jongelieden in 't huis opgenomen in de Godheid van onzen Heer J. Chr. geloofde", kwamen de malcontenten te Utrecht bijeen en de oprichting der „Utrechtsche Zendingsvereeniging" kreeg haar beslag; terwijl eenige maanden later de Ned. Gereformeerde in 't leven trad. Zoo was er dus wel aanleiding tot herhaling der vraag: of het Genootschap op denzelfden grondslag zou blijven staan, welke vraag door de Jaarvergadering van '59 op nieuw toestemmend

werd beantwoord; maar zonder verscherping der verklaring voor uitgaande zendelingen te willen, zonder eenige richting uit te sluiten, alzoo heette het in het „opwekkend woord van het „Bestuur van 't Ned. zendeling-genootschap aan de Prot. christenheid in Nederland". Toch was men links noch rechts bevredigd. Van Utrechtsche zijde sprak men van „den eenvoudigen zand in de oogen strooien"; terwijl mannen als dr. Pierson, dr. C. P. Tiele en J. P. Muller als bestuurders bedankten. Maar grooter zou de breuke worden. Immers dr. J. C. Zaalberg, benoemd redenaar voor '64, had zich modern beleden en des werd het hoofdbestuur met aanzoeken bestormd om Zaalberg desnoods het optreden te verbieden. Dewijl van verbieden natuurlijk geen sprake kon zijn, deed hij, op dringend verzoek, van zijne beurt afstand. Maar nu zou het dan ook tot eene beslissing komen, nam de orthodoxe partij zich voor. De directeur Nahuys diende daartoe het voorstel in: „De jaarvergadering van '64 verklaart zich te houden aan art. „2 der algemeene bepalingen en alzoo J. C. te belijden niet „alleen als den volmaakten mensch, maar ook als den Zoon „van God in eigenlijken zin"; terwijl Cohen Stuart voorstelde: „de jaarvergadering van '64 verklaart in overeenstemming met „de grondbeginselen des genootschaps Jezus te belijden als den „Christus, Gods eengeboren Zoon, door wien alleen zondaren „kunnen zalig worden". Naast deze voorstellen bracht het hoofdbestuur bij de jaarvergadering de vraag: „wenscht de jaar„vergadering de grondbeginselen nader te omschrijven en te „verklaren, ten einde daardoor eene bepaalde belijdenis als „grondslag te verkrijgen en die tegenover mogelijke ontrouw „van leden en bestuurders te handhaven; òf wil de jaarver„gadering ieder in 't bijzonder vrijlaten in de beoordeeling of „hij met het oog op de bestaande bepalingen kan en wil mee„werken". Wanneer bij de beraadslaging over deze voorstellen, blijkens de gedrukte notulen, de heeren Nahuys en Stuart hebben gezegd: „dat zij de jaarvergadering willen doen uitspreken „wat het genootschap is en belijdt, opdat uit het genootschap „verwijderd worde en blijve wat zich daarmee niet vereenigen „laat", dan gelooft Prof. Kruijf dat de actuarius eene fout zal hebben gemaakt. Immers, zegt hij, genoemde voorstellers hebben later (!) verklaard (brochure Moll) dat het hun om uitslui-

ten niet te doen is geweest; zij hebben de beslissing aan ieders geweten willen overlaten, terwijl ook, als men inquisitoriaal had willen te werk gaan, „het uitsluiten zoo'n vaart niet zou „geloopen hebben". Dit allernaïefste geloof van Prof. Kruijf is in lijnrechten strijd met het zeer duidelijk streven der heeren Nahuys, Stuart c. s. En de jaarvergadering, die dat streven uitnemend begreep, oordeelde eene nadere verklaring onnoodig, zelfs gevaarlijk en besliste met 63 tegen 35 stemmen „dat „ieder in 't bijzonder worde vrijgelaten in de beoordeeling of „hij met het oog op de bestaande bepalingen kan en wil mee„werken", hoe „uitdagend" Chant. de la Saussaye het mocht vinden en hoezeer (volgens Kruijf) de orthodoxie daardoor op den voet werd getreden. Als voorts de schrijver, naar aanleiding van Francken's woord: „dat allen die zich hebben ver„heugd over de zegepraal van het vrijheidsbeginsel boven het „voorstel van hen die verandering wenschten...", verklaart, dat hij de verandering die de rechterzijde wenschte niet heeft kunnen vinden, dan heeft hij daarnaar niet ernstig gezocht. Want 't is zonneklaar: de rechterzijde heeft in '64 willen breken met het vrijheidsbeginsel, door het genootschap van de oprichting af in de practijk gehuldigd! Zij wilde het den vrijzinnigen in 't genootschap lastig maken, de linkerzijde uitnoodigen heen te gaan, desnoods haar verwijderen! Heeft zij dat niet gewild, waartoe dan die gansche beweging? Het Ned. zendeling-genootschap zou worden een orthodox genootschap, wat het feitelijk nooit was geweest. Die toeleg mislukte, en daarna volgde een „Exodus" op groote schaal; terwijl men schreef: „deze „stichting der vaderen is ingenomen door den geest die steeds „ontkent wat des christens hoop in leven en sterven is", en haar ondergang voorspelde, die gelukkig uitbleef, al trad de director af, en gingen vier kweekelingen heen, terwijl er moeilijkheden met enkele zendelingen kwamen. Maar verder dan de beslissing in '64 genomen ging men ook niet, geen partij zou in 't genootschap rechtens de overhand hebben. Daarom vond een voorstel „den Bosch", om artt. 1 en 2 der algemeene bepalingen te wijzigen, geen genade. Dat de beslissing van '64 financiëel fataal is geweest, staat vast; immers zij kwam het genootschap op $^1/_{22}$ deel der vaste contributiën te staan. Ook werd door het gedeel en getwist het publiek meer spoor-

bijster dan wegwijs; bleef verdachtmaking niet uit, terwijl de bede uit ons pater noster „uw koningrijk kome" scheen omgezet in: „onze vereeniging bloeie"! Maar alle deze nadeelen zijn niet zwaarwichtig genoeg om 1864 een fataal jaar te noemen. Immers, de handhaving van het vrijheidsbeginsel van meet af voorgestaan, strekt het genootschap tot eer; en verschillende verschijnselen rechtvaardigen de waarschuwing: Caveant consules... enz.!

Met de *derde afdeeling* komen wij tot de Java-zending. Java in 't Sanskriet Jawa = gierst, in overoude tijden door Maleiers bevolkt, werd kort na Jezus' geboorte door Hindu's uit Voor-Indië overstroomd, die Brahmanen of Boudhisten zijn geweest; zoo leert de „Inleiding", h. 18. Het rijk der Hindu's ± 1300 te Madjapahit gevestigd, werd door den Arabischen Regent van Demak, Raden Patah, in 1478 vernietigd, waardoor het Hindu-pantheon plaats moest maken voor de vereering van Allah. Wat Portugeezen, Engelschen, Amerikanen, de bewindvoerder der Compagnie voor 't Christendom op Java hebben gedaan, kwam alleen den Europeanen aldaar en hunnen afstammelingen ten goede; zoodat tot 1785 slechts te Batavia, Semarang, Soerabaia predikantsplaatsen waren gevestigd. In den beginne heeft het genootschap op Java weinig kunnen doen, want èn in Indië èn hier werd gevraagd: zal het Evangelie ook fanatisme opwekken? is wellicht de Islam voor den Javaan de beste godsdienstvorm? loopt de schatkist ook gevaar als de Javaan christen wordt? Wees toch voorzichtig met de zending, ried J. C. Baud. Op een in '31 uitgegeven Javaansch N. T. wordt te Semarang beslag gelegd, en Röttger krijgt het met een „hoogen" ambtenaar te doen, als hij in '32 tractaatjes uitdeelt. Reden genoeg opgegeven, waarom op Java zendingswerk zoo lang uitbleef. Dat daar niet meer dan elders gevaar bestond voor oproer, bewees de Evangelisatie van den landheer C. Coolen bij Soerabaia; evenals die van Joh. Emde. Eerst met de vestiging van Eeltje Jellesma te Modjo-Warno in '51 ving het zelfstandig zendingswerk aan, nadat hij in den omtrek van Soerabaia had gearbeid onder Christen-Javanen, maar die hem als kwartiermeester van nieuwe denkbeelden wantrouwden, dewijl hij van Javanen geen caricaturen van Europeanen wilde maken. Te Modjo-Warno (waar hij in '48 op bezoek Paulus Tossari aantrof),

maakte hij hoofdwerk van de vorming van voorgangers, die hij naar alle zijden uitzond, zoodat er einde '55 te Modjo-Warno 516, en in 17 genabuurde dessa's 1570 Christenen waren. Jellesma begreep dat de Javaan het best door den Javaan werd onderricht, en ging daarom met deze wijze van werken voort. Bleek na zijn dood in '58, dat hij verkeerd deed, door gemeentevorming tot het christendom te willen komen, zoodat de gemeente middel werd, geen doel, 't is dwaas hem aansprakelijk te stellen voor al het gebrekkige dat vooral Harthoorn op Java vond. In aanmerking genomen dat Jellesma niet bepaald voor Java werd opgeleid, er slechts 10 jaren arbeidde, en toch grondslagen heeft gelegd waarop kon worden voortgebouwd, dan verdient hij „Apostel van Java" te heeten, en zegt het opschrift op zijn graf niet te veel: „Toean Jellesma, stichter der gemeente Modjo-Warno".

Heeft Harthoorn, die zich in '55 te Malang vestigde en korten tijd opvolger van Jellesma was, doch in '65 werd ontslagen, de kweekschool te Modjo-Warno opgeheven, de zendelingen Hoezoo en J. Kruijt hebben ernstig getracht het gebrekkige te verbeteren. De laatste heropende de kweekschool voor Inlandsche helpers, toen in '70 J. W. Roskes hem kwam steunen en de gemeente te Naaldwijk hem jaarlijks ƒ252,— toezegde voor tractementsverhooging dezer lieden. Op initiatief van Paulus Tossari, werd in '79 de bouw eener steenen kerk begonnen, waarvoor elk in den „rijstschuur der barmhartigheid" bracht wat hij daarvoor over had, en die in '81 ingewijd, aan de gemeente te Modjo-Warno ƒ10.000 heeft gekost. Zoo kwam er in '85 ook een nieuwe school van ƒ13.000, zonder subsidie van de Regeering, want het onderwijs was niet „neutraal". Den zendeling werd in '82 zijn zoon A. Kruijt als helper toegevoegd, die gunstig getuigenis van de gemeenten aflegt, welke ook stoffelijk vooruitgaan, blijkens de ƒ18.166 door 223 personen in de spaarbank belegd. Ook is een ziekenhuis gebouwd waar inlandsche verpleegsters helpen, die geen „zenuwen kennen". Zoo geeft Modjo-Warno met zijne 3705 christenen, over 10 hoofdgemeenten verspreid, haar zeven genootschapsscholen met 1020 kinderen, reden tot dankbaarheid; vooral in aanmerking genomen het weinige personeel dat er heeft gewerkt en „de zondige, specifiek Javaansche natuur"

(volgens Aboe Hassan in de Java-bode van '91 en '92) die protesteert tegen: „geen dobbelspel meer, geen pijpjes opium, „geen rong-gèng-partij, de dubbeltjes naar de spaarbank in „plaats van naar den lommerd, geen bedriegelijke practijken, „geen heidensche bezweringen en tooverformulieren, niet meer „dan één vrouw over den vloer".

In h. 20 wordt de prozaïsche post Semarang behandeld, waarvoor in '50 de zendeling W. Hoezoo acte van toelating ontving en die in '53 aan zijne 10 eerstelingen een doopbrief kon uitreiken. Trots grooten ijver ging het hem in zijn arbeid niet voorspoedig, waartoe zeker het gedurig verwisselen van woonplaats heeft bijgedragen. Toch neemt vooral na zijn terugkeer uit den werkkring van Jellesma, waar hij '60—'64 vertoefde, het succes van kerk en school toe, zoodat in '92 tot de gemeente Semarang 150 inlanders en 31 chineezen behooren. Op taalgebied gaf hij een kitab-gambar (bijbelsche geschiedenis), een supplement op 't Javaansch woordenboek, een Javaansch spel- en leesboekje, waaruit kan blijken dat eene benoeming tot leeraar in de Indische talen aan 't Gymnasium Willem III (die hij afwees) verdiend was. Wie het werk van dezen zendeling (voor weinige maanden op Java gestorven, na meer dan 45 jarigen arbeid) wil waardeeren, moet den dag der kleine dingen niet verachten.

In 't zelfde hoofdstuk wordt verteld van Kediri (onvruchtbaar lichaam), eertijds verbanningsoord van Javaansche vorsten, waar in '55 vier kleine gemeenten bestonden, en waar ten Zeldam Ganswijk werd geplaatst, die na drie jaar aftrad, den post eerst aan Harthoorn, vervolgens aan H. Smeding overlatend, wien ziekte in 't volgend jaar dwong tot repatriëeren. Eerst in C. Poensen kreeg Kediri een vasten zendeling, die, voor scholen zorgend, voorgangers opleidend, oordeelt dat de school dienst doet tot bevestiging meer dan tot vestiging van 't christendom, terwijl hij over 't verleenen van medische hulp nog al sceptisch denkt. Onder zijne leiding gaat het vooruit, zoodat er in '74 zes gemeenten zijn. Hoe zonderling Poensen het ook acht voor een Nederlander met den Javaan te spreken over de verdrukking der Israëlieten door Faraö, hij doet het toch, en onttrekt zich niet aan „het gekerm" van den Javaan, zoomin bij eene benoeming tot leeraar aan 't Gymnasium Willem

III, als bij die tot Director van 't Seminarie te Depok. Uitnemend kenner van taal en volk, komt in bijna elk deel der „Mededeelingen" van '64—'94 iets van zijne hand voor over den Javaan en diens leven. Ook aan andere Javaansche werken dankt hij zeker zijne benoeming tot Hoogleeraar te Delft in '91; terwijl de zorg voor Kediri tijdelijk aan J. Bieger kwam en J. Kruyt, naar wiens oordeel de plaatsing van een zendeling, standplaats Poerwo-Redjo, gewenscht is.

De laatste posten op Java (h. 21) zijn Malang en Madioen. Op Malang, residentie Passoeroean, klassiek plekje, ± 1419 toevluchtsoord van Madjapahit's laatsten vorst, — thans herstellingsoord — kreeg in '56 Harthoorn verlof tot zendingswerk. Kon hij spoedig een 45 lieden doopen, weldra volgde teleurstelling. Het afsterven van Jellesma en het afzwerven van Ganswijk maken hem mismoedig, waartoe nog bijdraagt geschil met de Christenen te Soerabaia over de besnijdenis, die soms Javaansche Christenen begeeren, en die Harthoorn, even goed als vaccinatie, geoorloofd acht. In '61 oordeelde hij dat men het goede in den Javaanschen godsdienst moet ontwikkelen en zoo het godsrijk op Java doen komen. En wanneer hij in '62 zijn post zonder verlof heeft verlaten, om in Rotterdam met bestuurders te confereeren, dan wordt hij, die blijkbaar alles wil afbreken, na zes conferenties ontslagen. Natuurlijk vond zijn geschrift „de Ev. zending in O. Java", er op aangelegd om te bewijzen, dat het Evangelie geen factor kan zijn in de O. I. beschaving, en door „de Tijdspiegel" als een „Max Havelaar op Missionair gebied" aangekondigd, bij anti-missie mannen sympathie. Met succes bestreden, heeft het zeker tot verbeteringen aanleiding gegeven. Gedurende een interregnum van 12 jaar zorgden Poensen en J. Kruyt voor Malang, totdat in '74 de wakkere J. Kreemer zich onder de 200 Christenen vestigde, die weldra naar Swaroe trok, waar hij met Amerikaansche geestdrift aan 't werk toog, en weldra een kerk en school had gesticht. Door uitzwerming van Swaroeërs breidde zijn werkkring zich uit tot Peniwen en Wono-Redjo, terwijl in '87 te Kendal-Pajak (de latere woonplaats van Kreemer) eene kerk kon worden ingewijd. Het succes om van 200 tot 1000 zielen te komen dankt hij mee aan de door hem gevormde kweekelingen, die hij ook op de angklong laat

spelen, terwijl een gamalang alleen uit geldnood achterwege blijft. Deze zendeling, die beweert aan de honden te kunnen zien of ze aan Christenen toebehooren, leverde ook letterkundigen arbeid, o. a. eene verhandeling over Blorong — de gelddgodin der javanen — met welke godin hij zelf gedurig op gespannen voet staat, wegens de uitbreiding aan zijn werk gegeven, en waarom hij de „bedelzendeling" is genoemd, die trouwens met de behoeften van zijn post, maar toch ook met 's genootschaps draagkracht rekening dient te houden.

Als eindelijk nog het wetenswaardige is meegedeeld aangaande Madioen, waar Jellesma Christenen aantrof, dat door Ganswijk, Harthoorn, Smeding en Poensen is bezocht, en door de vestiging van Bieger aldaar een zelfstandige post is geworden, dan slaat Prof. Kruyf in h. 22 een terugblik op de Java-missie, een hoofdstuk ter lezing en ernstige overweging aanbevolen aan allen wien het aangaat. Terwijl in '66 de eerste 35 inlanders in de kerk te Soerabaja worden gedoopt, zijn er in '93 op Java meer dan 6000 inlandsche Christenen! 't Succes is niet groot; maar men bedenke, welke bezwaren er te overwinnen waren. Jellesma moet op Java nog Javaansch leeren; drie van de acht zendelingen vallen af, twee keeren spoedig in Patriam, één sterft voordat 't werk is begonnen. Zelfs nog in '68 verklaart de Regeering, dat zij met de zending op Java niet is ingenomen, en men als 't ware moet evangeliseeren uit den koran; terwijl natuurlijk Harthoorn's geschrijf nadeelig gewerkt heeft. Toch wordt der java-missie goed getuigenis gegeven, o. a. door Baron van Hoëvell in '53, door Mr. B. Bergsma in '84, door Graaf van Limburg Stirum die, geen zendingsvriend zijnde, na vier jaar reizens in Indië vol is van haar lof; door ongenoemden in 't Soerab. Handelsblad (in '87), in 't Bat. Nieuwsblad (in '90) wordt erkend de gezegende invloed van 't Christendom op 't volkskarakter. Op Javanen als Philippus, stichter van Waroe-Djajeng en diens broeder Abed-Nego, vroeger schuivers en roovers, mag worden gewezen, evenals op Marcus, helper van Hoezoo, op Oerip, vriend van Smeding, op Paulus Tossari, die ook „de Sacramenten mocht bedienen", en op zoovele andere inlanders als goede Christenen. En indien straks ernstig gehoor wordt gegeven aan bezwaren, vermeld in eene Memorie door Hoofdbe-

stuurders in '88 bij den Minister van Kolonien ingediend, die betreffen de *rechtspleging* en den *rechtstoestand* van de Inlandsche Christenen, *den eed*, *den burgerlijken stand*; vooral wanneer het Christendom door de Ambtenaren met meer égards werd behandeld, en de Regeering zich onthield van koopmanschap in de 4e macht gedreven met opium, evenals van Hadjikweekerij en genezen werd van sentimenteele pelgrimsliefde, dan zou het Mahomedanisme het eerlang tegen Christelijke beschaving moeten afleggen. En ook al luistert men niet naar Kreemer, die evangeliseeren wil in „Oost-Java alléén",— het aanvankelijk verkregen resultaat geeft moed, om het „voorwaarts" niet in te trekken tot op den dag der overwinning.

In de beide h.h. 23 en 24 der 4de, *laatste afdeeling*, wordt genoemd het weinige dat tot dusverre op Sumatra ter invoering van het Christendom is verricht, en een blik geslagen op inwendige aangelegenheden van 't genootschap. Op Sumatra, om zijn mineralen rijkdom misschien bestemd „het schoonste „kleinood te worden aan den bekenden smaragden gordel" — door 4 tot 7 millioen Bataks bevolkt — werkte sinds '90 H. C. Kruyt, eerst te Medan, later te Boeloeh-Hawar, dank zij eene „Commissie voor de zending benoorden het Tobameer" door verschillende tabaksmaatschappijen op Deli tot stand gebracht, en wel op iniatief van den heer J. Th. Cremer. Dewijl Kruyt reeds na een jaar roeping gevoelde „het Evangelie te *ver*kondigen, niet *aan* te kondigen", alias predikant te worden, en alzoo heenging, kwam J. van Wijngaarden in zijne plaats, die in '93 de eerstelingen doopte, zijne Minehassa-helpers werkkringen aanwees en helaas onverwacht stierf. Moge de arbeid thans door den zendeling M. Joustra voortgezet, gezegend worden!

De „inwendige aangelegenheden" betreffen vooral bepalingen aangaande het huwelijk der zendelingen, hunne tractementen, 't pensioen hunner weduwen, de taal- en de geldkwestie. Aan pogingen om gedurig uit grooten nood te worden gered ontbrak het nooit, en zij slaagden; hoewel geldgebrek chronisch blijven moet, zoolang er voor vier zendingsvelden met negen posten, elf Nederlandsche en 215 Inlandsche arbeiders, geen tonne gouds beschikbaar is, die verkregen zal moeten worden uit een dertig bestaande bronnen van inkomsten, waarbij alleen een Barnum nog nieuwe zal kunnen voegen.

Heeft eene poging van de afdeeling Leiden (in '86) om in de organisatie van 't Genootschap verandering te brengen, geen gevolg gehad, van eene vaststaande, scherp begrensde *zendingsmethode* kan nog moeilijk worden gesproken. Evenals de predikanten der Compagnie, begonnen de zendelingen „als kleine dominé's" met preeken, catechiseeren, doopen en Avondmaal bedienen. Heette het reeds in de Instructie van 't jaar '15, dat men eene school voor ouden en jongen zal oprichten, vooral in de Minehassa heeft onderwijs veel gebaat. Toch is de vraag, wat eerst, beschaven of bekeeren, nooit principiëel beantwoord, veel meer door de omstandigheden.

Van handels- of industriëele ondernemingen was men steeds afkeerig, evenzeer als van ijver zonder verstand, dus van zendings-leeuwen of stieren, die op de afgoden losstormden. Ook geneeskunde behoorde van den aanvang tot de methode; terwijl een plan om inlandsche meesters in Nederland tot zendelingen te vormen nimmer der zendelingen goedkeuring heeft mogen wegdragen.

De verhouding tot de na '55 ontstane Nederlandsche genootschappen of vereenigingen was uit den aard der zaak langen tijd niet rooskleurig; doch sinds '87 blijkt toch gemeenschappelijke deelneming aan conferentiën mogelijk. Natuurlijk zijn er gedurende eene eeuw misslagen begaan. De zendelingen hadden b.v. in den beginne beter moeten worden opgeleid; met opgelegd kapitaal moest voorzichtiger zijn geleefd; tengevolge eener versnipperingsmethode moesten gedurig zendingsvelden worden prijsgegeven. De houding tegenover het Gouvernement had in den eersten tijd meer „rechtop" kunnen zijn, toen dit eenvoudig zonder voorkennis van 't genootschap de kweekelingen aanstelde tot hulppredikers van vacante gemeenten, en men toch met hen veelal weinig eer inlegde, „al stonden „ze niet tot een predikant gelijk een hospitaal-bediende tot een „geneesheer". Het liberaal regeeringsbeginsel „noch mee- noch tegenwerken", hoe schoonklinkend, deed vaak kwaad, terwijl het Genootschap daarbij kalm bleef (het had er trouwens weinig tegen kunnen doen), ook al liep neutraliteit op vijandschap uit. Maar als Prof. Kruijf de verbroken eenheid op zendingsgebied in ons land wijt aan 's genootschaps bestuurders, die het standpunt, van de stichting af ingenomen, trots het

drijven van de hoog-kerkelijken en orthodoxen niet hebben willen verlaten, dan blijven wij van ander oordeel. Neen, het Genootschap heeft zich over het gebeurde in '64 niet te schamen, zoomin als zijne bestuurders. En wanneer sinds een goede dozijn jaren verschillende personen, die geacht willen worden tot de geestverwanten der in '64 gescheidenen te behooren, tot medewerking neiging toonen, dan is dit meer toe te schrijven aan de theologische geschiedenis der laatste jaren en aan het drijven der „Gereformeerden", dan aan kentering in den geest des Genootschaps.

Zeker, wij hopen ook dat meerderen van ons Christenvolk het oudste genootschap met zijn rijk verleden niet zullen vergeten. Maar niet (zooals de schrijver) „dewijl, als naar 't Burgerlijk Wetboek schulden verjaren door 30 jaren, het niet „aangaat 't Genootschap den rug toe te keeren om wat nu „toch al 30 jaar is geleden", maar veeleer, dewijl het Ned. Zendelinggenootschap, hoewel niet van smetten vrij, den steun van het Christenvolk verdient. Doch indien misschien de toetreding van geestverwanten, straks bedoeld, vroeger of later zou leiden tot herhaling eener poging als in „'t fatale jaar" is beproefd, dan mag het Genootschap wenschen van zoodanige toetreding verschoond te blijven, al moet het dan uitnemende krachten missen. En al wie heden het Ned. Zendelinggenootschap, om zijn breeden grondslag, zijne vrijzinnigheid wars van alle ketterjagerij, liefheeft, wie 't gaarne wil bestendigd zien dat het mannen van verschillende richting onder zijne bestuurders en leden telt, verheuge zich, maar met beving!

Zeker, wijlen Prof. Knappert schreef terecht: „de modernen „moeten begrijpen hoe het niet aangaat 't Genootschap tot een „modern Genootschap te maken". Maar laten de orthodoxen dan ook begrijpen dat er een speciaal orthodox Genootschap van te maken evenmin aangaat.

De geestverwanten der gescheidenen in '64 hebben geen recht het Genootschap uit zijn baan te dringen waarop het sinds eene eeuw gaat; de statuten moeten gehandhaafd blijven *in den geest der stichters*, n'en déplaise den Hoogleeraar Kruijf. Heeft het Genootschap in de laatste jaren ook „levend kapitaal" verloren, o. a. door den dood van Dr. Francken, niet alleen een ornament maar ook een fundament, door 't sterven

van *onzen* Neurdenburg, door 't heengaan van vele anderen, — dat verlies worde hersteld door toetreding van velen opdat onze zending gedije, niet met Duitsche zendelingen, Engelsch geld en Hollandsche beschaving, zooals B. Ledeboer eens zal hebben gezegd, maar met al wat echt Nederlandsch is. En indien aan Bestuurders de mogelijkheid blijft gegeven, dezulken uittezenden „die in waarheid heils-gezanten zijn, dan zal, waar „weldra het 2e honderdtal jaren in het leven des Genootschaps „aanvangt, ook in dat tijdvak zijn arbeid niet te vergeefs zijn. „Immers in de wereld is 't wel donker, maar waar de liefde „van Christus daarin een gedeelte wegs aflegt, daar wordt het licht."

Alzoo eindigt deze „Geschiedenis van het Nederlandsche Zendelinggenootschap", waarvan wij bovenstaand verslag gaven. Niet geheel ten onrechte kan men beweren, dat de schrijver bij zijn arbeid te veel microscopisch is te werk gegaan. Ook zou vooral het leven van enkele uitnemende zendelingen scherper geteekend kunnen zijn, zoodat hunne persoonlijkheid meer op den voorgrond trad; terwijl een te ver gedreven optimisme niet altijd het juiste licht werpt op enkele personen en zaken, gelijk het theologisch standpunt des schrijvers een enkele maal oorzaak wordt van minder rechtvaardige beoordeeling. Maar desniettegenstaande heeft Prof. Kruijf een voortreffelijk werk geleverd, en wie belangstelt vooral in het Ned. Zendelinggenootschap gevoelt zich aan hem verplicht. Uit sommige teekenen der tijden meenen velen te mogen besluiten dat de liefde tot de zending toeneemt Moge 's Hoogleeraars boek er toe bijdragen dat eerlang die liefde meer dan eene platonische blijke te zijn. Immers, de zending kan van betuigingen van sympathie, hoe wel gemeend ook, niet leven. Zij heeft geloofsdaden noodig. En ook het Ned. Zendelinggenootschap kan alleen dan met goed vertrouwen een tweede eeuw tegengaan, wanneer het op zulke daden kan rekenen.

Wirdum. J. S. SINNINGHE DAMSTÉ.

NOG IETS OVER CHRISTELIJKE ZEDELEER.

In de Voorrede mijner schets van de *Christelijke zedeleer* heb ik er uitdrukkelijk op gewezen, dat ik bij de behandeling van het onderwerp geheel mijn eigen weg ben gegaan. Wat mij hiertoe dreef kon ik toen niet uiteenzetten, omdat het alleen voor deskundigen beteekenis had; maar nu gevoel ik er mij toe gedrongen door hetgeen Dr. Van den Bergh onlangs in dit Tijdschrift, naar aanleiding van mijne schets, heeft te berde gebracht. Ik bepaal mij bij de hoofdzaak.

Voor het samenstellen van eene *Christelijke* zedeleer, die te recht zóo heeten zal, heb ik niet te doen met eene leer van Christenen, dus ook niet met die der schrijvers van het N. T., maar met de leer van Jezus, al bestaat zij niet anders dan in den vorm der Evangelische traditie. Is zij in dezen vorm niet meer te herkennen, dan mist elke zich Christelijke noemende zedeleer een positief recht op dien naam. Wie mij voor mijn doel aanraadt het nagaan van de historische ontwikkeling der zedelijke ideeën in de Christenwereld, of de vergelijking van die godsdiensten waarmee het Christendom in aanraking is gekomen, vergeet, dat ik langs dezen weg wel kan ontdekken wat het bestendig kenmerkende of het wezen van het bestaande Christendom uitmaakt, maar dat intusschen de vraag overblijft, of dit wezen beantwoordt aan de bedoeling van Jezus. Voorts spreekt vanzelf, dat ik op mijn standpunt niet kan meegaan met wie de Christelijke zedeleer willen ontleenen aan de zedelijke bewustheid, en wel van waardige, uitnemend ontwikkelde Christenen: op deze manier verneem ik wel wat in achtbare kringen als Christelijk-zedelijk wordt beschouwd, maar weet ik nog niet, of die beschouwing

inderdaad eene Christelijke is; en een autocratisch depôt op dit gebied wordt door mij niet erkend. Kortom, ik reken mij gebonden aan de zedelijke idee van Jezus. Zonder bekendheid met deze idee moet ik van elk gegrond oordeel over het Christelijke element eener zedeleer afzien.

Methodisch ben ik aldus te werk gegaan. Allereerst heb ik mij de vraag gesteld: „Wat is, in zedelijk opzicht, Christelijk leven?" Antwoord: „Imitatio Christi", natuurlijk niet in den zin van *nabootsing*. Zal het dan zijn een leven naar Jezus' uitspraken? Zoo ja, moeten wij dan ook rekening houden met de Oostersche manier van spreken, die soms bijzonder stoute of zeer paradoxe uitdrukkingen bezigt? Staan die uitspraken soms ook in een dadelijk of een meer verwijderd verband met omstandigheden en toestanden, die ons vreemd zijn? Is het voor ons mogelijk, ze altegader werkelijk of onvoorwaardelijk op te volgen? Nu laat ik nog daar, dat ze eerst als historisch zouden moeten gewaarmerkt worden. Maar, al werden ze tegen de critiek bestand bevonden, en al waren ze alle even duidelijk en voor de praktijk geschikt, toch zou zulk een Christelijk leven een *doctrinair* karakter dragen, waarbij ons zedelijk karakter nog niets winnen zou. Het moet zijn: een leven in Jezus' geest, d. i. naar het door hem gestelde beginsel. Welk beginsel?

In Matth. 22 : 37—39 lees ik: „Gij zult liefhebben den Heer uwen God met geheel uw hart en met geheel uwe ziel en met geheel uw verstand. Dit is het eerste en het groote gebod. En het tweede, daaraan gelijk, is: Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelven. Aan deze twee geboden hangt de gansche wet en de profeten." De teksten zijn overgenomen uit het O. T., maar hier op geheel oorspronkelijke wijze met elkander in een allernauwst, een intiem verband gebracht. En vraag ik nu, waarin dit liefhebben bestaat, dan vind ik het antwoord in de even oorspronkelijke voorstelling van God, als ons aller Vader, en van de menschen, als Gods kinderen (Matth. 5 : 45; 6 : 9). Er wordt dus bedoeld eene liefde, zooals zij jegens God en de menschen nog niet was begrepen, van den innigsten, meest zedelijken aard, een zich-geven. Met dat „oorspronkelijke" wil ik niet zeggen, dat niet reeds iets daarvan in de lucht zweefde, dat niet reeds sommige ge-

moederen iets daarvan gevoelden: maar hier, bij de Synoptici, vinden wij het voor het eerst, en met klare bewustheid, uitgesproken. Het is feitelijk uitgesproken door iemand, zonderdat daarbij eenige quaestie van redactie ter zake doet; en nu weet ik geen enkele reden, om dezen iemand niet te vereenzelvigen met Jezus van Nazaret. Ook is er van den beginne het Christelijk leven aan vastgeknoopt, zooals o. a. blijkt uit 1 Joh. 4 : 8: „Wie niet liefheeft, die heeft God niet gekend, want God is liefde." Vgl. Rom. 13 : 8—10; 1 Cor. 13.

Zietdaar dan het groote *beginsel*, waarin de zedelijke idee van Jezus vervat is. Bij dit éene zie ik mij, onder voorlichting der Synoptici, beperkt. Al wat daarbij verder in aanmerking komt of kan komen, betreft de *toepassing* van het beginsel. Dit éene is voor mij ook voldoende. Eene chaotische mengeling van beginselen zou iets in zich zelf onbestaanbaars zijn. Dan zijn het geen beginselen meer, maar verschillende gezichtspunten. In dat éene ligt de maatstaf ter bepaling van het gehalte, waardoor ons zedelijk leven zich moet onderscheiden, het algemeen geldende richtsnoer voor 's Christens zedelijke bewustheid.

Nog zij opgemerkt, dat ik, met het oog op Matth. 15 : 19, streng onderscheid maak tusschen zonde, als daad, en de zonde, als toestand. Strijd tegen de daad kan alleszins gunstige gevolgen hebben; doch het komt aan op strijd tegen den toestand, eene booze gesteldheid des harten, waaruit alle mogelijke *zonden* voortkomen. In deze gesteldheid schuilt het groote kwaad voor het menschenleven; door haar worden wij volslagen egoïsten; zij doet ons leven alsof wij slechts voor onze eigen begeerten en lusten bestonden. In Jezus' beginsel ligt onze verlossing van dit kwaad. Het kan zijn, dat er omtrent den oorsprong der zonde eene betere theorie dan de mijne te geven is: maar onvoorwaardelijk wijs ik elke theorie als psychologisch onhoudbaar af, die het bestaan der zonde herleidt tot eene ons aangeboren zondige natuur, of niet leidt tot de verklaring van haar wezen als zelfzucht.

W. SCHEFFER.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Die Stellung der Israelieten und der Juden zu den Fremden. Von Lic. ALFRED BERTHOLET. XI + 368 blz. Freib. i. B. u. Leipzig 1896. J. C. B. Mohr. Prijs 7 Mark.

In dit werk hebben wij den veelbelovenden eersteling van een leerling van B. Duhm, eene met vlijt en zorgvuldigheid bewerkte uiteenzetting der verhouding van de Israëlieten in onderscheiden tijden tot de niet-Israëlieten. De eerste afdeeling draagt den zonderlingen titel van: „de plaats die de vreemden in Israël in het heidensche tijdvak innamen.” Wat toch beteekent dat „heidensche” (ethnischen), waar wij dadelijk in het koningstijdvak verplaatst worden en het vierde hoofdstuk der afdeeling handelt over de godsdienstige plaats die de in Israël gevestigde vreemden innamen? Ook brengt ons de tweede afdeeling niet in een anderen tijd; daar zij de reactie tegen het vreemde tot aan het bezinksel hiervan in Deuteronomium beschrijft. De derde afdeeling behandelt de drijfveeren in het universalisme der profeten en haar invloed op de wetgeving van Deuteronomium; de vierde de ontwikkeling der elkaar weersprekende beginselen in dat wetboek. De vijfde brengt ons in den tijd van de wording des Jodendoms waarin גר de beteekenis van „proseliet” krijgt. In de zesde zien wij de verhouding der Palestijnsche, in de zevende die der buitenlandsche Joden tot de vreemden in de laatste eeuwen vóor Chr. beschreven; waarna de achtste ons beider verhouding tot het wordende Christendom heet te teekenen. Inderdaad bevat zij een vervolg op de beide voorgaande afdeelingen en beschrijft de houding die de

Joden volgens de rabbijnen moesten aannemen èn jegens de heidenen èn jegens hen die wilden Jood worden of het reeds geworden waren; bij welk onderwerp de invloed van het Christendom mede ter sprake komt. Twee registers, één van bijbelplaatsen en één van namen en zaken, besluiten het werk, dat doorloopend de bewijzen levert van onbevooroordeeld onderzoek en gezonde beginselen.

Dat deze lof geen instemming insluit met alle beschouwingen van den schrijver spreekt vanzelf. Honderde bijbelplaatsen zijn behandeld, en van schier alle boeken des O. T.s en van vele andere is de tijd waarin zij geschreven zijn opgegeven; het is niet denkbaar dat twee zelfstandig werkende menschen op al die punten eenstemmig zouden zijn. Inderdaad meen ik, dat B. hier en daar misgetast heeft. Zoo heeft hij o. a. miskend de waarde der onderzoekingen van Dr. Kosters in zijn werk *Het herstel van Israël in het Perzische tijdvak*, hoewel hij toont het te kennen. Zijne beschrijving van het tijdvak waarover dit boek handelt is verward; de oude beschouwing is blijkbaar geschokt, eene nieuwe nog niet aanvaard. Ook toont B. geen kennis genomen te hebben van H. Hackmann's *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, noch van Cheyne's *The origin of the Psalter.* Vooral het eerste zou waarschijnlijk van invloed zijn geweest op enkele beschouwingen.

In het algemeen ontbreekt aan het werk wat men zou kunnen noemen „gang". Het geeft geschiedenis, laat dus achtereenvolgens voor ons optreden de toongevers van Israël in verschillende tijden en beschrijft de steeds veranderende omstandigheden waaronder zij spraken en schreven, en de richtingen die zich mede door hun woord vormden. Maar wij krijgen bij dat alles niet duidelijk genoeg te zien de drijfveeren die altijddoor gewerkt hebben, de omstandigheden die steeds dezelfde gevolgen hebben gehad. Dit is vooral van invloed geweest op de eerste afdeeling, waarvan de hoofdstukken gebrekkig samenhangen. B. begint met ons te verplaatsen in den koningstijd, omdat daarin onze oudste zegsmannen geschreven hebben. Dezen nu getuigen eenstemmig, dat er in Israël vreemden geweest zijn, b.v. Ithai de Gattiet. Na optelling van meer zulke voorbeelden deelt B. ons mee, dat ook „in grooter verband" vreemden onder Israël waren, en wel de overblijfselen der oude

landsbevolking. Dit wordt door vele getuigenissen gestaafd, waarna de slotsom wordt opgemaakt dat het in Oud-Israël niet ontbroken heeft aan vreemden. Bij dit geheele betoog, en het opmaken van deze slotsom, die ontegenzeggelijk waar schijnt, wordt voorbijgezien dat „Israël" in den koningstijd, vooral in den aanvang er van, niet een woord was waaraan een vaststaand, goed omschreven begrip werd verbonden. En men kan de geschiedenis van het woord „vreemde" niet kennen, indien men die van „Israël" niet in het oog vat. „Israël" is te eener zijde de naam van het volk dat zich geschaard had onder de banier van Saul, daarna van David, en dat samengesteld was uit eene bonte groep stammen: Hebreën, Kanaänieten, Edomieten, Midianieten enz., die in verschillende deelen des lands in zeer verschillende verhouding tot elkander stonden; te anderer zijde is het de naam van eenige familiën of stammen die waren of zeiden te zijn van gemeenschappelijken oorsprong en zich van edeler bloede voelden dan de oude bevolking. Wie heette dus een *gẹer*? Alleen hij die niet tot die familiën behoorde? Maar de Gibeonieten dan, die zich bij David beklaagden dat Saul hun eene plaats op Israëls gebied ontzegd had en die ter eer van Jahwe de zeven zonen van Saul ophingen — waren dat „vreemden"? Ja? Het zij zoo. Maar een volgend geslacht dan, in wier stad Salomo zijn kroningsoffer bracht? Of een daarop volgend geslacht? Men bedenke: het geldt hier de geheele bevolking van eenige steden in het hart des lands. En hoe stond het met de bewoners van Hebron en den omtrek? Waren de Kenieten, Kenizzieten, Kalebieten, Jerahmeëlieten „vreemden"? Zij waren van oorsprong geen Hebreën, maar Midianieten of Edomieten. Behoorden zij daarom niet tot „Israël"? Zij woonden in het land van Israël — niet in een gewest dat onderworpen was door Israëls koning, als Filistea of Edomitis, maar in het echte land van Israël; zij waren trouwe aanhangers van Israëls koning en dienden Israëls god. Waren zij toch „vreemden"? en hunne nakomelingen ook? Als B. eens begonnen was met de geschiedenis der wording van Israël, in plaats met de weerlegging der meening dat Israël van onvermengd ras was en altijd afgezonderd gewoond heeft — eene meening die geen weerlegging waard is — dan zou hij gedwongen zijn geweest, zich duidelijk te maken, hoe de tegenstelling van „Israël"

en „vreemde" in verschillende deelen des lands vóor Saul zeer onderscheiden moet geweest zijn. Ook al had hij gelijk met zijne voorkeur voor de lezing חמור גרם in Gen. 49 : 14, in elk geval wordt van Issachar (Issaschar S. 6. is toch wel eene fout) gezegd dat hij dienstplichtig was, en aan wie anders was hij dat dan aan de Kanaänieten? Dus was in het gewest waar die stam woonde de Israëliet „geer", en de Kanaäniet inboorling en heer des lands. De Hebreën of Israëlieten zijn geen meesters geworden dan nadat vele hunner familiën met de Kanaänieten tot onkenbaarheid toe waren samengesmolten. En daar dit onder zeer onderscheiden omstandigheden heeft plaats gehad, was de onderlinge verhouding der deelen waaruit het volk was samengesteld zeer verschillend. In Issachar en in Gibeon was men zeker niet zoo geneigd de menschen van Kanaänietische afkomst te minachten als in het hart van Efraim en Manasse.

Wat heeft de Hebreën, ook al behielden zij de herinnering aan hunne afkomst, genoopt met de Kanaänieten samen te smelten? Niets anders dan de gewone menschelijke behoeften, de honger, de zucht naar weelde, de liefde en de noodzakelijkheid zich tegen wilde dieren en roovers te dekken; eindelijk het gemeenschappelijk belang zich te vereenigen tegen buitenlandsche vijanden, dat hen drong hunne persoonlijke vrijheid op te geven en zich te buigen voor een koning. Daarvoor zwichtte bij den een meer bij den ander minder, hier vroeger daar later, de trots op afkomst, die natuurlijk een godsdienstig kleed droeg. Het allereerst en het sterkst werd die trots weggenomen bij den kleinen man. Groote heeren hebben meer den tijd om over adeldom te twisten dan boeren, herders, handwerkslieden en daglooners. De groote hoop der nieuwe en der oude bevolking nam elkaars goden, gebruiken, woorden, zeden over, huwde onder elkaar en werd feitelijk éen. De eene familie bewaarde wis de herinnering aan hare afkomst uit Israël of Kaleb of Kanaän beter dan eene andere; bij de meeste ging zij te loor: alle werden „Israël". De ijveraars voor Israëls zuiverheid mochten hier en daar het onderscheid blijven maken; van enkele groepen mocht het noodig zijn de inlijving in Israël te rechtvaardigen — als van Kaleb; vreemd is het dat B. van Num. 13, 14 geenerlei gebruik maakt — eenige Kanaänietische

familiën die zich zeer laat aangesloten hadden of met geweld onderworpen waren waren de kinderen van de rekening en werden slaven; maar dit was eerst mogelijk nadat het gros der bonte bevolking samengesmolten en onder een koning tot „Israël” geworden was.

Ook daarna heeft zich de groote hoop voornamelijk laten bewegen door de macht der omstandigheden. Beginselen en denkbeelden hadden wel invloed, zooals zij overal en altijd hebben; maar nooit mag bij de waardeering daarvan de ontzaglijke macht der alledaagsche drijfveeren worden voorbijgezien. Zeker, de woorden der priesters en der profeten, die nu eens den volkstrots voedden dan weder de stem der barmhartigheid ook jegens de vreemden deden hooren, golden veel, maar de invoer van buitenlandsche slaven en de vereenigingen met buitgemaakte vrouwen, de verbintenissen door Israëlietische kooplieden in Tyrus en Damaskus met Fenicische en Arameesche meisjes aangeknoopt, en de vrijaadjes der Filistijnsche trawanten met Jeruzalemsche, hadden ook invloed, en vooral geen geringeren. Zeer terecht merkt B. S. 186 op, dat het streven naar macht altijd zekere verwereldlijking meebrengt; maar die groote waarheid heeft in alle tijdperken gegolden. Met beginselen alleen laat zich niet regeeren; de staatkunde van den koning en het belang van den handelaar eischen allerlei inschikkelijkheid. Dus kon Israël, zoolang het een volk was en derhalve volksbelangen had. niet leven naar een afgetrokken begrip van „vreemde.” Noch koning Herodes noch een lid van zijn huis mocht koning zijn; maar zij waren het, en indien zij maar rechtzinnig leefden en het volk hielpen, dan galmde dit wel: Gij zijt onze broeder, o koning Agrippa!

De „geer” had geen rechten. Neen; maar die had in de oudheid de kleine man nooit in groote mate. Tegenover den koning had niemand ze; maar de Gattiet Obededom, die de ark bewaakte, of Ebedmelech de Ethiopiër, die het oor had van koning Sedekia, waren allesbehalve rechtloos, ook niet tegenover hunne medeburgers van echt Israëlietischen bloede. Dezen mochten, wanneer zij door hen gekweld werden, eene vervloeking tegen den „geer” versmoren, zij bogen voor hen; en waren die vreemden maar ijverige dienaars van den koning en vurige aanbidders van Jahwe, dan — wel, het geslacht

van Obededom is in Levi ingelijfd. Door profeten en priesters zijn de „gerim" aan de barmhartigheid der Israëlieten aanbevolen. Dat waren de arme „gerim", en zij werden in één adem aanbevolen met behoeftigen, weezen, weduwen, zelfs met arme Levieten. De barmhartigheid getuigde in dit geval tegen de onrechtvaardigheid en de geweldenarij der rijken, waarin zij tegenover de „vreemden" gestijfd werden door trots op hun afkomst.

De heer B. heeft, dunkt mij, voortdurend te weinig oog voor de groote beteekenis der algemeen menschelijke — niet hooge — drijfveeren in het proces dat hij beschrijft. Zoo gewaagt hij S. 317, de bekeering van Izates van Adiabene besprekende, van tweeërlei opvatting van de opneming van heidenen in het Jodendom, de strenge, die de besnijdenis eischte, en de zachtere, die, om te lokken, het zedelijk gehalte des Jodendoms op den voorgrond stelde. Hij is niet ongeneigd Hillel hiertoe te rekenen. Gelukkig komt hij er van terug en erkent onbewimpeld, het stavende met bewijzen, dat die richting eenvoudig onjoodsch was, dat ook Hillel geen tittel van de wet liet vallen en het Jodendom slechts éene classe van proselieten kende, de besnedenen. Maar waarom dan aan dien Ananias, die Izates vertelde dat hij de besnijdenis wel kon nalaten omdat de vlijtige onderhouding van de andere geboden Gods volstond, zooveel eer bewezen door hem tot vertegenwoordiger eener Joodsche richting te maken? Waarom daarbij de zoete woorden van Renan aangehaald „ces simples et bons cœurs voulaient le salut du monde et y sacrifiaient tout le reste", en gezegd, dat Jezus zeker tegen dezulken zijne aanvallen niet zou gericht hebben en zij aan de behoeften van den tijd meer voldeden dan de strenge lieden? Er is geen spoor van, dat die Ananias de besnijdenis afried uit beginsel, en menschen die voor een koning den weg ten hemel breed maken verdienen de eer niet vertegenwoordigers van eene godsdienstige richting te heeten.

Onjuist is het daarom wat B. S. 249 zegt, dat de gedragslijn van Herodes den Groote (en zijne opvolgers met hunne aanhangers) eene laatste poging was om het Jodendom met de Hellenistische wereld en hare beschaving in overeenstemming te brengen. Het was de laatste volstrekt niet. Ook Jozefus,

die geloovig Jood is gebleven, doet in zijne werken vele pogingen die twee met elkaar te verzoenen, en zelfs de rabbijnen die „om des lieven vredes wil" de strengste gedragingen jegens heidenen afrieden deden nog hetzelfde, hoewel in eene bedroevend kleine mate. Zelfs toen het Jodendom geen eigenlijk volksbelang meer had en men naar afgetrokken begrippen kon bepalen wat een „geer" was en hoe een „geer" naar Gods wet behandeld moest worden, zelfs toen kon het Jodendom zich daaraan niet overal en altijd houden, op straffe van vernietiging. Hoeveel te minder was dat in de daaraan voorafgegane eeuwen het geval, toen het zoovele en velerlei belangen had!

Al komt het mij voor, dat B. deze waarheden — waarmee hij natuurlijk ten volle instemt — niet behoorlijk in het oog gehouden heeft, dit neemt niet weg, dat hij in zijn boek over allerlei stukken der geschiedenis die hij behandelt kostelijke dingen zegt. Zoo heeft hij, op Schürer's voetspoor, op goede gronden het bestaan van de „proselieten der poorten" geloochend en over de beteekenis der *σεβομενοι* en *φοβουμενοι τον θεον* eene menigte, meerendeels juiste, opmerkingen gemaakt. Niemand zal zijn boek bestudeeren zonder er veel uit te leeren. Wij hopen hem op het gebied van Israëls oudheid nog vaak te ontmoeten.

Leiden, Augustus 1896. H. Oort.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und Gelehrten herausgegeben von D. Albert Hauck. Erster Band (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1896. S. 801. M. 10).

Zoo luidt de titel, gevoegd bij Heft 9—10, om te worden geplaatst voor het nu voltooide eerste deel. Een weinig anders mitsdien dan gelijk wij hem reeds een paar maal afschreven van den omslag, zelfs nog van Heft 9—10. Intusschen kan

men niet alleen vrede hebben met de wijziging, maar ieder zal haar van harte toejuichen. De naam van Dr. J. J. Herzog, geboren te Bazel in 1805, overleden te Erlangen 30 Sept. 1880, in leven hoogleeraar achtereenvolgens te Lausanne, te Halle, te Erlangen, mocht op den titel niet ontbreken. Al zullen sommigen voortgaan met het oog op de tweede uitgave dezer Realencyklopädie, ter onderscheiding van de eerste („Herzog"), te spreken van „Herzog en Plitt", en waarschijnlijk dienovereenkomstig voortaan gewagen van „Hauck's RE", de meesten zullen dat voorbeeld niet volgen, en blijven spreken van Herzog$^{1\,2\,3}$. Dit is niet alleen eenvoudiger, maar ook juister en, ten aanzien van den eersten bouwmeester dezer monumentale onderneming, niet meer dan volkomen verdiend. Zoolang de Realencyklopädie in hoofdzaak blijft wat zij tot heden was, wel ten deele maar niet geheel vernieuwd, noch naar andere dan de oude beginselen ingericht wordt, kan, mag en moet zij worden begroet als *Herzog*'s RE., waarmede niets wordt te kort gedaan aan de verdiensten van wie zich met en na hem hebben belast met de leiding van het geheel, de herziening van oude, het schrijven van nieuwe artikelen, of het nazien der drukproeven. En in dat geval verkeeren wij, te oordeelen naar het eerste deel der derde, „verbeterde en vermeerderde" uitgave, ook nu. Het is van Herzog^3 de zwakheid en de kracht: geen nieuw werk, maar het oude, zij het ook ten deele herzien, „verbeterd en vermeerderd".

Reeds aanstonds wat betreft zijn uiterlijk voorkomen. Dezelfde kloeke groot octaafvorm. Wederom: geen fraai papier; ditmaal zelfs nog heel wat slechter. Gelijk voorheen: Duitsche letters; waarom geen Latijnsche, die vooral bij dichten druk zooveel minder bezwaar opleveren voor den lezer? Het geheel geraamd, evenals in 1853, toen de eerste uitgave begon, op 18 deelen, binnen welk bestek de tweede, begonnen in 1876, inderdaad is gebleven. De omvang van Deel I ongeveer gelijk aan dien der beide voorafgaande uitgaven. Alleenlijk Herzog^1 kwam met 787 bladzijden tot Beichtzettel, Herzog^2 met 795 bl. tot Augustinus, Herzog^3 met 797 bl. niet verder dan Aretas. Zal hij genoeg hebben aan de ontworpen 18 deelen? Ook dan, indien hij alsnog kan besluiten de drie regels per bladzijde meer dan H^2 gaf, liefst nog een vijftal, in te houden, ten

einde den onderlingen afstand der regels althans iets grooter te maken en op de maat van H^1 te brengen? Wij ontvangen nu 8 regels per bladzijde meer dan H^1 ons binnen dezelfde ruimte voorlag. Het lezen van eenige bladzijden achtereen is verbazend vermoeiend, ik vrees zelfs voor velen haast niet doenlijk. In ieder geval zal het gebruik van $Herzog^3$ door zijn gelukkige bezitters niet weinig lijden onder dien hinder, waarbij alleen oogartsen kunnen welvaren.

De inhoud, mocht ik reeds opmerken, bleef in hoofdzaak dezelfde. Een schat van geleerdheid. Het geheel schier onmisbaar voor elken beoefenaar der godgeleerdheid. Een veelszins voortreffelijke vraagbaak, voor ouderen en jongeren, tot opscherping van het geheugen, ter inleiding tot haast onverschillig welke studie. Een wegwijzer, die niet moede wordt u voor te lichten, waarheen ge ook mocht wenschen uw schreden te richten.

Ook hierin is H^3 gelijk aan zijn beide voorgangers dat niet alles ademt één geest, noch alles is even deugdelijk en betrouwbaar. De veelheid der pennen, voor dezen omvangrijken arbeid versneden, draagt daarvan voor een goed deel de schuld. Daarbij komt nu, nog meer dan ten dage toen H^2 ter wereld kwam, een aanmerkelijk verschil van tijd, waarin de oudste en de jongste artikelen werden geboren; niet minder dan bijkans een halve eeuw! En wat werd er in die halve eeuw gewerkt, onderzocht, ontdekt, besproken!

De onevenredigheid tusschen — als ik het zoo zeggen mag — breedsprakige en in beknopten vorm gehouden artikelen, tusschen oud en nieuw in denken en belijden, is nu veel grooter dan in 1853 en '76. Er is toch niet doorloopend, maar slechts ten deele „verbeterd en vermeerderd." Het Abhängigkeitsgefül verdween. Maar andere artikelen, die niet minder dan dit hun tijd hadden gehad, vonden genade en werden herdrukt. Ik noem slechts Adam, een toonbeeld van onbeduidendheid, waaraan niemand iets heeft. De stof, voorzoover men daarvan mag spreken in een theologische Encyklopaedie, behoort tot de anthropologie, bij welk woord nu terecht wordt verwezen naar de artikelen Mensch en Willensfreiheit, gelijk vroeger naar Dogmatik. Wat men misschien alleen bij Adam mocht verwachten, iets over het boek van dien naam, en zijn bewerkers, daarvan hooren wij niets.

Tal van artikelen hebben een heilzame verjongingskuur ondergaan. Doch niet weinige bleven onveranderd, of werden zeer onvoldoende „vermeerderd" met enkele woorden of volzinnen. Zoo werd Apostel eenvoudig herdrukt, niettegenstaande dat artikel reeds in 1876 weinig beteekende, en in 1896 volstrekt niet weer kan heeten, wat het toch wil zijn: een bespreking van den oorsprong en de beteekenis van het apostelschap. Verbeeld u, een dergelijke bespreking, waarin met geen woord wordt melding gemaakt van de Didachê, van hetgeen Harnack en anderen, naar aanleiding van haar terugkeer in het land der levenden ten jare 1883, over dit onderwerp hebben geschreven, noch van Seufert en wie door hem tot spreken werden bewogen, in 1887 en later. De eenige wijziging in het artikel bestaat hierin dat de literatuur, gelijk nu bij alle artikelen — op zichzelf een goede verbetering — naar voren gebracht en verrijkt is met de woorden „Haupt, Zum Verständnis des Apostolats, Halle 1896". Een toevoeging die te bedriegelijker is, omdat zij den oningewijde allicht in den waan brengt dat na Hess „1820 ff" niemand iets van beteekenis over dit onderwerp heeft gezegd voordat Haupt optrad in 1896.

Wil men in een voorbeeld zien hoe geheel verouderde artikelen uitermate gebrekkig worden „verbeterd en vermeerderd", men leze Apokryphen des Neuen Testaments, een artikel dat allerongunstigst afsteekt bij het onmiddellijk voorafgaande Apokryphen des Alten Testaments. Het werd geschreven van het, thans immers door allen verlaten standpunt, waarop alle zoogenaamde Apokriefe boeken werden beschouwd als geschriften „welche durch Namen und Inhalt zu erkennen geben, dass sie für kanonische Schriften gehalten sein wollen (?!), denen aber von der Kirche auf Grund ihres zweifelhaften Ursprungs und Inhalts eine Stelle in dem Kanon nicht eingeräumt werden ist." Na een opsomming van wat wij nu gewoonlijk apokriefe Evangeliën noemen, die van Jacobus, Pseudo-Mattheus, Thomas enz., volgt een tweede reeks .... naar de lijst van Fabricius. Daar staan de belangrijke, met de kanonieke Evangeliën voor 't minst ongeveer gelijktijdige, van Petrus, der Hebreërs, van Marcion, Cerinthus, Basilides tusschen die van Eva, Philippus, het Ev. aeternum uit de 13e eeuw, enz. En toch wordt hier

en daar, bij Hebr. en bij Petrus, iets genoemd van de nieuwste ontdekkingen op dit gebied.

Van een geheel anderen aard zijn leemten als het nieuw geschreven artikel Aegypten laat zien, wanneer het tijdvak 323 v. C. tot 641 na C. in enkele regels wordt herdacht, alsof kennis van Egypte alleen belangrijk ware voor den beoefenaar van het O. T. en van de nieuwere geschiedenis van het Christendom, en niet ook, inzonderheid sedert de laatste jaren, voor hen die zich bezighouden met de studie van het N. T., van de Oudchristelijke letterkunde in het algemeen, en de geschiedenis van het Christendom gedurende de eerste eeuwen.

Het snoeimes is dikwerf flink gebruikt. Doch niet altijd. Onevenredig breed zijn zeer vele artikelen gebleven. Met allen eerbied voor Albrecht von Preussen, in deze Enc. heeft hij geen recht op 13½ bl. Hoe gunstig steken daarbij af de Alexandrijnsche en de Antiocheensche school, beide van Harnack, de Joodsche Apokalyptik van Bousset. Ik roem die gaarne als modellen van beknoptheid en degelijkheid, zonder te vergeten dat zij niet alleen staan. Over het algemeen zijn de laatst bijgekomen stukken naar vorm en inhoud beter dan de oudere, beter wel te verstaan voor onzen tijd.

Dit is mijn grootste grief tegen Herzog[3], dat hij den oningewijde niet in staat stelt, te zien of hij iets leest dat eenige maanden, een twintigtal jaren, of een halve eeuw geleden werd geschreven. Zelfs de onderteekening is niet altijd juist, en het † achter den naam geen bewijs dat men het werk van den overledene voor zich heeft. Onder Acosta, Uriel, staat J. J. van Oosterzee †. Doch er werd geschrapt in het artikel, en bij II[2] luidt de onderteekening: [J. J. van Oosterzee] H. A., in overeenstemming met het feit dat het, blijkens H[1], door van Oosterzee niet was geschreven, maar herzien, zoo men wil „verbeterd en vermeerderd." Waarom is dat laatste nu niet andermaal geschied, Acosta genoemd gelijk hij heette da Costa, en gebruik gemaakt van wat Meinsma, Spinoza en zijn kring 1896 bl. 44—54 vgl. Bijl. I en II, over hem aan het licht heeft gebracht?

Toch niet omdat het in deze Enc. niet voegt, rekening te houden met Hollandsche literatuur? Zij werd door de meeste schrijvers geheel veronachtzaamd. Bij Altkatholicismus geen

Nederlander genoemd, ook niet Dr. W. P. C. Knuttel. Bij Agobard van Lyon geen woord over de studie van Dr. Klap in dit tijdschrift 1895/96. Trouwens, noch dit, noch eenig ander Nederlandsch orgaan wordt vermeld in de lijst der afkortingen voor Zeitschriften, Sammelwerke und dgl. Wat echter niet wegneemt dat nu en dan, bij historische studiën, naar een Nederlandsch schrijver, naar Sepp, H. Visscher's Amesius, en enkele anderen wordt verwezen. Onder de medewerkers worden uit ons vaderland genoemd de heeren Gerth van Wijk te 's Hage, wijlen Dr. Kleyn te Utrecht, en de Amsterdamsche hoogleeraren Cramer en Rogge. Aan Engelsche, Fransche en andere niet Duitsche geleerden en hun geschriften is — tot onze vertroosting? — weinig meer eer bewezen.

Zoodat ik maar zeggen wil: wij roepen Herzog[3] een hartelijk welkom in het leven toe. Wij hopen jarenlang met vrucht en vaak naar hem te luisteren. Doch wij wenschen daarbij niet te vergeten, dat hij in den regel zich laat hooren als een Duitsch geleerde, die niet altijd, eigenlijk maar zelden, is op de hoogte van wat voorvalt buiten de grenzen van zijn vaderland. Wat erger is: die afwisselend spreekt, doch zoo dat dit niet altoos goed is te onderscheiden voordat wij zijn raad en hulp niet meer noodig hebben, als een die onze volle tijdgenoot is, als een die schreef een twintig jaar geleden, als een die werkzaam was vóór omstreeks een halve eeuw.

Leiden, Nov. '96. W. C. van Manen.

Toen ik blz. 642 van den vorigen jaargang melding maakte van de vondst van eenige gedeelten van Jezus ben Sirach in het Hebreeuwsch, verzuimde ik te vermelden dat de eerste die iets van dit werk heeft aan den dag gebracht en openbaar gemaakt Dr. S. Schechter, van Cambridge, was. In de Expositor 1896 Juli gaf hij het door hem gevonden fragment uit met vertaling en aanteekeningen. In het Augustus-nummer van hetzelfde tijdschrift trachtte Prof. D. S. Margoliouth aan te toonen dat sommige gevolgtrekkingen van Dr. Schechter onjuist zijn. De strijd tusschen M. en eenige andere geleerden over de oorspronkelijke taal van Siracides, die van 1890 dagteekent, zal nu wel blijven rusten totdat Dr. Neubauer al het gevondene zal hebben uitgegeven. H. O.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

In de voorrede zijner Engelsche vertaling, naar het Ethiopisch, van het boek Henoch, met inleidingen en aanteekeningen 1893, aangekondigd in dit tijdschrift 1893: 655—7, deelde R. A. Charles mede dat binnen kort zou verschijnen „the Slavonic Enoch.” Wie daarbij mocht hebben gedacht aan een Slavische vertaling of bewerking van het ons bekende boek Henoch, heeft zich vergist, evenals Charles zelf toen hij zich door E. Kozak, Bibliographische Uebersicht der biblisch-apokryphen Litteratur bei den Slaven (Jahrb. f. prot. Theol. 1892: 127—158), voor het eerst op dit boek zag gewezen. De „Slavische Henoch” is een afzonderlijk werk, waarin slechts hier en daar bekendheid met den „Ethiopischen” doorstraalt; een andere loot van denzelfden stam, „Henoch”, tot voor korten tijd in het westen onbekend gebleven en, voorzoover bekend, slechts bewaard in Slavische handschriften, waarnaar een tweetal uitgaven, die van A. Propov te Moskou 1880 en die van Novaković te Agram 1884, misschien ook reeds een derde, van Sokolov te Moskou, het licht heeft gezien. Charles had deze drie uitgaven te zijner beschikking, doch hij kon ze niet lezen. Naar de letterlijke vertaling van de drie, hem welwillend voorgelegd door zijn vriend W. R. Morfill, lector in het Russisch en andere Slavische talen, heeft hij een Engelschen tekst vastgesteld, van aanteekeningen voorzien, en met een inleiding uitgegeven onder den titel: *The book of the secrets of Enoch translated from the Slavonic by W. R. Morfill and edited, with introduction, notes and indices by R. H. Charles* (Oxford, Clarendon Press 1896. P. XLVII + 100. — 7 Sh. 6 d.).

De aanteekeningen bieden in een dubbele reeks: 1° de niet opgenomen lezingen, en aanwijzing van hetgeen ontbreekt in een of twee der Engelsche vertalingen, gebruikt voor de vaststelling van den tekst, waarbij slechts een enkele maal de drievoudige grondslag geheel verlaten en bij de oordeelkundige gissing hulp gezocht werd; 2° ophelderingen en verwijzingen naar meer of minder gelijkluidende plaatsen in bijbelsche, apokriefe en andere geschriften. Tot recht verstand van den niet altijd duidelijken tekst, die meermalen bedorven en door omzetting in het ongerede geraakt schijnt, is hier aanvankelijk heel wat verzameld en opgemerkt.

Ter „inleiding" hooren wij niet alleen op welke wijze het Engelsche boek in de wereld kwam, maar ook hoe de Geheimen van Henoch ons zijn overgeleverd in een dubbele recensie — two versions, zegt Charles — waarvan de eerste, ofschoon niet vrij van interpolaties en fouten, in den regel moest worden gevolgd, omdat de andere een verkorte uitgave van den oorspronkelijken tekst bleek te zijn. Voor het grootste gedeelte, meent Charles te mogen verzekeren, en hij blijft niet in gebreke die opvatting met bewijzen te staven, werden de Geheimen oorspronkelijk geschreven in het Grieksch, slechts enkele stukken in het Hebreeuwsch; in Egypte, waarschijnlijk te Alexandrie; door een rechtzinnigen Hellenistischen Jood; niet vóór het jaar 30 v. C. en niet na het jaar 70, waarschijnlijk in de eerste helft der eerste eeuw onzer jaartelling; mitsdien door een tijdgenoot van Philo. Voorts gaat Charles in bijzonderheden na: de sporen van bekendheid met het boek bij Joodsche en Oudchristelijke schrijvers; welke denkbeelden deze „Henoch" koesterde omtrent de schepping, den mensch, en het zedelijk leven; om te besluiten met een zeer belangrijke paragraaf over de waarde van dit boek ter opheldering van gelijktijdige en onmiddellijk volgende godsdienstige overtuigingen, ter zake van het verband tusschen zonde en dood; het duizendjarig rijk; de schepping van den mensch met een vrijen wil en de kennis van goed en kwaad; de Seraphim; de tusschenkomst der heiligen; en de zeven hemelen. Vooral het laatstgenoemde punt, trouwens een der merkwaardigste onderstellingen in het eerste deel der Geheimen, wordt breed toegelicht, als behoorende tot een oud geloof van Joden en Christenen.

Wij mogen Charles en zijn vriend Morfill dankbaar zijn voor de wijze, waarop zij ons met de zoo goed als kortelings ontdekte apocalypse, De geheimen van Henoch, hebben bekend gemaakt.

Dat heeft, naar het schijnt, ook de Duitsche kenner van het Oudslavisch, N. Bonwetsch, begrepen. Hij had zich gezet aan een vertaling van den „Slavischen Henoch", en was daarmede bijna gereed, toen hij voor het eerst iets hoorde van het boek der Engelsche geleerden. Hij voegde zich nu naar de door Charles aangenomen indeeling, schreef er de door hem ter vergelijking aangevoerde teksten bij, en bepaalde zich, wat betreft de behandeling van zoogenaamde inleidingsvragen, tot een beknopte herhaling van hetgeen breeder door Charles was gezegd, over de herkomst van het werk en sporen van bekendheid daarmede bij Joodsche en Oudchristelijke schrijvers. Alleen over de handschriften had hij nog iets meer op het hart, met name over één, te Weenen berustend en hem tijdelijk ter vergelijking afgestaan, waarin de Slavische tekst in den korteren vorm, en over andere, elders bewaard en ten deele gedrukt, waarin fragmenten van denzelfden tekst voorkomen. Zijn vertaling, waaraan nu slechts een vijftal bladzijden 4° zouden behoeven vooraf te gaan, meende hij — gelukkig — niet te moeten achterhouden. Te minder omdat hij, voorshands wanhopende aan de mogelijkheid om den Slavischen tekst behoorlijk vast te stellen, dien had overgezet in den dubbelen vorm, dien der langere en der kortere recensie. Zoo verscheen *Das slavische Henochbuch. Von N. Bonwetsch* (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1896. S. 57, 4°) in de Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-histor. Kl. Neue Folge Band I. Nro 3. Twee vertalingen mitsdien, in het Duitsch, uit het Slavisch, doorloopend gedrukt onder elkander, de langste vorm boven, daaronder de kortste, zonder aanteekeningen, behoudens de reeds vermelde teksten naar Charles en verwijzingen naar de gelijkluidende plaatsen in het oudere boek Henoch. Hebben deze Duitsche vertalingen, naast de Engelsche, haar eigenaardige waarde, die wij allerminst mogen geringschatten, het werk van Morfill-Charles is in zijn geheel voor de studie van de Geheimen belangrijker. Bovendien geeft het, als aanhang-

sel, de Engelsche vertaling van een merkwaardig stuk over Melchizedek, door Sokolov gevonden in het voornaamste handschrift, waarnaar hij De geheimen van Henoch liet drukken. Dáár, trouwens ook in andere handschriften, komt het voor als behoorde het tot de Geheimen, welk werk den schrijver blijkbaar bekend was. Het brengt den mythe van Melchizedek's afkomst en roeping in een nieuwen, tot heden ons niet bekenden vorm: een verhaal over Methusalem, den zoon van Henoch en den vader van Lamech; over diens zoon Nir, den echtgenoot der hoogbejaarde, wel verdachte, doch eerbare Sopanima, die na haar dood en zonder medewerking van haar man, het leven schonk aan Melchizedek; en over de opvoeding van dit wonderkind en zijn bestemming. Hoe merkwaardig ook dit verhaal moge wezen, het staat in belangrijkheid ver achter bij De geheimen van Henoch. Niet alleen met het oog op de beschrijving van diens tocht door de zeven hemelen, een hoogst merkwaardigen, en wat hij dáár aanschouwde; den letterkundigen arbeid, daarna door hem verricht; de openbaringen hem geschonken, ten aanzien van het verleden en de toekomst; het leerrijk en zegenend afscheid door hem genomen van de zijnen; en zijn opneming in den hooge. Maar vooral met het oog op den rijkdom van bijzonderheden, hier ter loops gegeven, betreffende godsdienstig-zedelijke voorstellingen, overtuigingen, spreekwijzen, waarvan de kennis groote beteekenis heeft, reeds op zichzelf, en inzonderheid tot recht verstand en toelichting van Oudchristelijke voorstellingen, overtuigingen, spreekwijzen, waaromtrent wij nog maar al te vaak in het onzekere verkeeren. Charles had volkomen recht, De geheimen van Henoch te roemen als hoogst belangrijk voor alle beoefenaars van de apocalyptische letterkunde en van de oudste geschiedenis des Christendoms. Bonwetsch mocht veilig in gelijken geest verklaren: niet minder belangrijk voor de geschiedenis der dogmen.

Reeds een- en andermaal werd in dit tijdschrift, 1895: 347, 647, de aandacht gevestigd op de ontdekking van den philoloog Fr. Blass, volgens welke Lucas zijn tweede boek, de Handelingen, zou hebben nagelaten in een dubbelen vorm, te onderscheiden als α-tekst en β-tekst. De eerste, die echter

het laatst werd geschreven, is veelal, doch niet doorloopend, ietwat korter, en over het algemeen stellig niet beter. Hij stemt vrij wel overeen met den algemeen verbreiden, den zoogenaamd Alexandrijnschen, β met den zoogenaamd Westerschen tekst. Noch de eene noch de andere is in ongerepten staat tot ons gekomen. Beide teksten hebben in den loop der tijden elkanders invloed ondervonden. Toch mogen wij zeggen: de α-tekst is het zuiverst bewaard door de meerderheid der tekstgetuigen, waaronder nagenoeg alle Grieksche uncialen. Den β-tekst leeren wij het best kennen uit den Graeco-latinus D, bijgestaan door E en M; de aanteekeningen omstreeks het jaar 600, naar een Grieksch handschrift, gemaakt in de Syrische Philoxeniana door Thomas Heracleensis; de Oudlatijnsche vertaling, gelijk wij haar kennen uit den door Belsheim 1887 en door Berger 1889 uitgegeven codex Floriacensis, een palimpsest, en voor de daarin aangetroffen leemten uit aanhalingen bij Cyprianus en Augustinus.

Sommigen beloven zich gouden bergen van deze ontdekking. Wellicht niemand meer dan de Ulmer hoogleeraar E. Nestle. In de Theol. Studien und Kritiken 1896 geeft hij, ter aanvulling, eenige opmerkingen over codex D, waaruit zou volgen dat het werk, door Lucas geraadpleegd, volgens Blass, voor de geschiedenis der Jeruzalemsche gemeente, geschreven was in het Hebreeuwsch of Arameesch; dat de tekst van D in verband staat met dien van Irenaeus; dat afwijkende lezingen bij D haar verklaring vinden in de onderstelling eener tweevoudige, hetzij juiste of onjuiste, opvatting en vertaling van eenzelfde oorspronkelijk Semietisch woord; en dat de lezingen van D meer aandacht verdienen dan zij gewoonlijk worden waardig geacht. Al te gader mogelijkheden, waarvan de waarschijnlijkheid voor de eerste twee niet werd bewezen, doch voor de andere twee vrij duidelijk in het licht gesteld, S. 102—113. Bij dezelfde gelegenheid voegde Nestle, S. 111—3, nog een hartig woordje bij zijn „Ein ceterum censeo zur neutestamentlichen Textkritik”, geplaatst in de Z. f. w. Th. 1896: 157—166, waarvan de strekking is met voorbeelden, ontleend aan geheel veronachtzaamde lezingen van D, te betoogen dat Tischendorf's Octava „einer gründlichen Revision bedarf.” Een waarheid die misschien, gelijk Nestle verzekert,

in Duitschland wordt voorbij gezien, doch ten onzent door geen deskundige geloochend, zij het ook al niet op den nu aangevoerden grond dat D en A B, „wie Lagarde sich ausdrückte, diametral entgegengesetzte Urkunden seien", en dat het niet aangaat D slechts gebrekkig te raadplegen en doorloopend achter te stellen bij andere uncialen. Met allen eerbied voor Tischendorf, zijn verdiensten en zijn ijver in het opsporen en vergelijken van handschriften, zijn nauwkeurigheid en zijn kritiek zijn reeds lang ver van onberispelijk bevonden. Zijn veronachtzamen van de minuskels, zijn ten deele zelfs slordig gebruik maken van oude vertalingen en aanhalingen bij oude schrijvers, zijn zoowel ten onzent als in Engeland, meermalen en openlijk erkend. Nestle wil een handje helpen. Hij heeft D vergeleken, ten einde van dien codex „eine billige Ausgabe oder Collatio" te bezorgen.

Van die Ausgabe hoorden wij sedert niet meer. De Collatio zag later het licht, in *Novi Testamenti graeci supplementum editionibus de-Gebhardt-Tischendorfianis accommodavit E. Nestle* (Lipsiae, B. Tauchnitz 1896. P. 96. M. 0.75). Zij beslaat 60 bladzijden druks, gewoon octaaf en kwam tot stand door vergelijking van Tischendorf's VIII[a] gelijk von Gebhardt dien tekst uitgeeft — gebruikt is een exemplaar der editio minor 1891 — met D, uitgave Scrivener, Cambridge 1864 (niet 1884, gelijk N. zegt p. 5). Ik heb mij geruimen tijd bezig gehouden met een nieuwe vergelijking, en durf op dien grond de nauwkeurigheid der aangeboden Collatio roemen. Iets ontsnapt licht. De aanteekening bij Mt. 27 : 2 „desunt a και δησ. usque v. 12 πρεσβυτερων" is niet volkomen juist. Scrivener geeft van vs. 2 een letter en een woord, Kipling, meen ik, nog iets meer. Mc. 11 : 24 viel και uit voor λημψεσθαι, vs. 23 het leesteeken achter το μελλον. Mt. 20 : 12 heeft D βαστασασιν, wat N., gelijk trouwens meer weinig beteekenende afwijkingen, niet opmerkt. Of had zijn editio van 1891 de slot ν? Een dergelijke vraag blijft altijd over. Niet allen hebben eenzelfde exemplaar van Tischendorf's VIII[a] door von Gebhardt. Sommigen zelfs niet één. Men mag daarom vragen of het uitgangspunt van Nestle goed gekozen is. Te meer, omdat zij die tevreden zijn met een von Gebhardt, die weinig varianten geeft, wel niet veel zullen doen aan tekstkritiek. Wie zich daarmede bezighoudt gebruikt,

indien hij uitgaat van Tischendorf, diens VIII[a] major, desnoods de minor. Voor het wetenschappelijk onderzoek ware het wellicht beter en zeker voldoende geweest, indien Nestle ware uitgegaan van Tischendorf's VIII[a] major, en slechts had aangeteekend wat dáár ontbreekt of onjuist is gezegd in zake D. De 60 bladzijden waren dan allicht hoogstens 6 geworden; in ieder opzicht een voordeel voor wie ze dankbaar zouden gebruiken. Wat de anderen, de bezitters van een von Gebhardt-Tischendorf, die niet kunnen beschikken over een kritisch apparaat van eenige beteekenis, met deze Collatio zullen doen, begrijp ik niet. Om den β-tekst, gelijk Blass hem noemt, te kennen, hebben zij vrij wat meer noodig dan een hulpmiddel om er achter te komen wat D heeft. Indien het waar is, wat N. hier nog eens herinnert, dat P. de Lagarde te recht reeds vóór 40 jaar beweerde: men kan D niet als tekstgetuige naast de andere uncialen gebruiken; dit handschrift dwingt tot den eisch: bezorg ons twee uitgaven van den tekst, zoowel van de Evangeliën als van de Handelingen, dan zal eerlang niemand dien β-tekst kunnen missen. Intusschen zullen tekstcritici die geen Kipling of Scrivener tot hun dienst hebben, Nestle gewis dankbaar zijn voor zijn Collatio, al geeft zij hun tienmaal meer dan zij noodig hebben: addenda et emendanda met het oog op Tischendorf's vergelijking van D. Doch als zij zich nu te recht verbazen over de vele fouten bij Tischendorf, blijve niet onopgemerkt, wat N. verzuimt te zeggen, dat deze Scrivener (1864) gebruikte en Tischendorf zich hield, althans in den regel, aan Kipling's D (1793).

Nestle voegt aan zijn Collatio toe: een reeks Evangeliorum deperditorum fragmenta, Dicta Salvatoris Agrapha, en de briefwisseling tusschen Abgarus en Jezus. Een verzameling, waarvan men gaarne dankbaar zal herhalen: nergens zoo handig aangeboden. Alleenlijk, waarom niet een ietwat ruimere toepassing gegeven aan het uitnemende denkbeeld, om verspreide kleine teksten aldus te brengen binnen aller bereik? Waarom bv. wel het Evangelie en niet de Openbaring van Petrus? Waarom niet meer uit de Prediking van Petrus; niets van Marcion's Evangelie; enz.? Onze studenten hebben behoefte aan een derden bundel, naast het N. T. en de Apostolische Vaders, waarin hun, zoo volledig mogelijk, goed en goedkoop,

worden voorgelegd de kleine teksten behoorende tot de Oud-christelijke letterkunde.

Vóór de verschijning van zijn Supplementum gaf Nestle nog in de Th. St. u. Kr. 1896 : 323—4, 737—9, een paar proefjes van de wenschelijkheid, dat men bij de tekstkritiek rekene met de mogelijkheid: varianten zijn soms niets dan verschillende vertalingen van hetzelfde Semietische woord. Ik noem van dat alles nu slechts, met het oog op Mt. 6 : 7 en Luc. 11 : 2 naar D: εθνικοι = λοιποι = chebarim; met het oog op Mt. 5 : 48 en Lc. 6 : 36: τελειος = οικτιρμων = sjaleem, om te doen gevoelen van hoeveel belang het is deze studiën te volgen, ook ter wille van het licht, daarvan te verwachten voor de erkenning van een oorspronkelijk, in het Arameesch geschreven Evangelie, dat onze Evangelisten of hun onmiddellijke voorgangers hebben gebruikt.

Mede onder den invloed der „ontdekking" van Blass, doch minder eenzijdig geestdriftig daarvoor gestemd, schreef F. Graefe „Textkritische Bemerkungen zu den drei Schlusskapiteln des Lukasevangeliums", Th. St. u. Kr. 1896 : 245—281, hoofdzakelijk ter bevestiging van zijn vroeger, 1888, geleverd pleidooi voor het behoud der door Tischendorf prijsgegeven woorden *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.... προσκυνήσαντες αὐτόν....* Lc. 24 : 51, 52. Hier zijn D en zijn westersche staf de schuldigen, en behoort de Alexandrijnsche lezing, door Tischendorf verworpen, als de oudste te worden erkend.

Blass zelf had tot dien omkeer der voor Handelingen in het licht gestelde verhouding tusschen twee uitgaven, beide bezorgd door Lucas, den weg gebaand, en naar Graefe 274 ons meedeelt, in de Neue kirchl. Zeitschrift 1895 Heft 9, ten aanzien van het derde Evangelie betoogd, dat hier de ietwat breedere Alexandrijnsche tekst moet worden gehouden voor dien der eerste uitgave, waarop Lucas zelf een tweede, ietwat kortere, „die römische", bewaard in D en verwanten, liet volgen. Of ons ook deze tweede uitgaaf van het derde Evangelie in druk zal worden voorgelegd? Voor de Handelingen, herinneren zich onze lezers (vgl. 1895: 647—651), ligt de eerste, naar D en verwanten, als β-tekst in Blass' Acta apostolorum, editio philologica 1895. Zij zag bovendien afzonderlijk het licht onder den titel *Acta apostolorum sive Lucae*

ad Theophilum liber alter. Secundum formam quae videtur romanam (Lipsiae, B. G. Teubner 1896. P. XXXII + 96. M. 2). Deze editio minor, gelijk Blass zelf haar bij herhaling noemt, ofschoon niet op den titel, mag tevens een verbeterde heeten, omdat de auteur in staat was, nog enkele sedert de verschijning der editio philologica door Berger en anderen aan het licht gebrachte, of door hemzelf opgespoorde getuigen voor den β-tekst te raadplegen. Voorts onderscheidt zij zich, zeker tot genoegen van velen, hierin van de oudere, dat zij den β-tekst, gelijk Blass dien meent te mogen vaststellen, in zijn geheel geeft en wel zóó gedrukt dat de zekere en de waarschijnlijke eigenaardigheden daarvan gemakkelijk in het oog springen. Varianten zijn doorloopend vermeld aan den voet der bladzijden. De Praefatio geeft aan het slot een volledig overzicht der in het oog gevatte bronnen; in het voorafgaande een beknopte uiteenzetting en verdediging van B's gevoelen zoowel over den dubbelen vorm van den oorspronkelijken tekst der Handelingen, als over de echtheid van het werk, in den zin van: geschreven door Lucas te Rome, toen hij daar met Paulus toefde. Alleen wordt nu aan Nestle toegestemd: het was stellig een Semietisch geschrift dat Lucas voor het eerste gedeelte der Hand. blijkt te hebben gebruikt.

Blijven wij de schouders ophalen over B's minachting voor de kritiek der Handelingen, alsof de overlevering hier zóó goed gewaarborgd ware als ten aanzien van eenig dokument der oudheid, wij zijn daarom niet minder dankbaar voor zijn handige, goed ingerichte editio minor van den β-tekst. Doch men zij voorzichtig in het gebruik, en verzuime niet, de voorgelegde slotsom te toetsen aan de ter beschikking gestelde, of elders op te merken gegevens. Reeds bij de eerste woorden van H. 1 : 2 *ἐν ᾗ ἡμέρᾳ* (*τοὺς ἀποστόλους ἐξελέξατο διὰ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον*), waar ik overigens den merkwaardigen β-tekst uitnemend hersteld acht, meen ik een groot vraagteeken te moeten plaatsen. Augustinus heeft *in die quo*, maar ook — wat B. niet zegt — *in die qua* en *usque in diem quo.* Waarom wij nu niet, met D, de laatste woorden, *ἄχρι ἧς ἡμέρας*, zouden houden voor den echten tekst, terwijl *in die quo* den zin onverstaanbaar maakt, laat zich niet inzien. Blass wil denken aan den dag, waarop Jezus

de twaalven koos naar Luc. 6 : 12 vv. en waarop hij zal zijn „begonnen te doen en te leeren". Maar dat laatste is onjuist, en van een bevel tot het prediken van het Evangelie is t. a. p. zoo min sprake als van een verkiezing der twaalven *tot apostelen* en *door den heiligen geest. Usque ad diem* slaat terug op den dag der opstanding en der scheiding, beschreven in Luc. 24; zeg gerust: naar den β-tekst, en let vooral op vs. 44—49. In ἤρξατο schuilt geen bezwaar. Het woord heeft geen anderen zin dan zoo vaak in het N. T., ook bij Lucas, b. v. Hand. 18 : 26; 24 : 2; 27 : 35; Ev. 3 : 8; 4 : 21; 7 : 15, 24, 38, 49 enz., waar evenmin de nadruk ligt op wat wij verstaan onder *beginnen*, maar veeleer moet worden gedacht aan ons huiselijk en in den grond der zaak overbodig *gaan* eten, drinken, praten enz., terwijl wij met *aten*, *dronken*, *praatten* konden volstaan. De overlevering in den β-tekst gegeven, volgens welke Jezus eerst na zijn opstanding de twaalven aanstelde tot apostelen en belastte met de prediking van het Evangelie, is mede van elders bekend; vgl. Mt. 28 : 18—20; Mc. 16 : 15; Joh. 20 : 21—23; Theol. Tijdschr. 1893: 533—9.

Blass is vol ijver voor Nieuwtestamentische tekstkritiek. Naar aanleiding der debatten over het avondmaal deed hij den voorslag, Th. St. u. Kr. 1896: 733—7, niet slechts met Westcott-Hort en Haupt, naar D en verwanten, vs. 19^b τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κτλ.—20, maar ook 19^a uit Lc. 22 voor interpolatie te houden, waardoor het best de verschillende afwijkende lezingen zouden kunnen worden verklaard. Een voorslag die wel niet op veel bijval zal mogen rekenen, en zeker niet, omdat Lucas dan over de instelling van het avondmaal geheel zou hebben gezwegen, „gleichwie er in den folgenden versen die Enthüllung des Verräters nicht berichtet." Noch het een, noch het ander is juist. Men zie slechts vs. 17 en 21. Met die beknopte aanduiding stemt overeen de door Westcott-Hort als echt erkende beperking van vs. 19—20 tot de eerste woorden καὶ λαβὼν—τὸ σῶμά μου.

Meer aandacht verdient wat Blass S. 436—471 van hetzelfde tijdschrift plaatste, onder het opschrift „Neue Textes-zeugen für die Apostelgeschichte", al schuilt hier niet weinig kaf onder het koren, gelijk B. openhartig erkent. De nieuwe getuigen zijn een paar Latijnsche en een Provençaalsche. Wat

zij bijdragen tot onze kennis van den β-tekst der Hand., hoewel geen hunner dien zuiver bewaarde, heeft Blass zorgvuldig verzameld, en naar den eisch zijner „ontdekking" besproken, zoodat hij mede daarheen mocht verwijzen in de Praefatio zijner zoo even vermelde editio minor van den β-tekst der Acta apostolorum.

Nog mogen uit den laatst voltooiden jaargang der Th. Stud. u. Krit. hier worden herdacht: wat Joh. Weiss schreef als Paulinische Probleme II, S. 7—33, ter waardeering, bevestiging en voor een klein deel bestrijding van Deissmann's studie over de Paulinische formule ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (vgl. 1896: 218—221). Het hoofdbezwaar tegen D. bestaat in de opmerking dat de formule, gelijk D. haar voor de meeste plaatsen stellig goed verklaarde, als een reeds bekende achter de brieven ligt, waarom wij haar niet voor een eigenaardig Paulinische, maar ten deele althans voor een algemeen Christelijke zouden moeten houden. De opmerking is juist, maar de gevolgtrekking onzuiver; waarbij komt dat Weiss zelf moet erkennen, dat onderstelde algemeen Christelijke nergens te kunnen aanwijzen. Het behoort tot het eigenaardig Paulinische, en wat de genoemde opmerking betreft, zij bewijst dat het Paulinisme als een bekende geestesrichting ligt achter de brieven, m. a. w. bestond voordat die brieven werden geschreven.

Op m. i. zwakke taalkundige gronden, bepleit G. Schläger, in navolging van Pfleiderer en J. Weiss, „die Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Lukasevangelium", S. 83—93. Daarom behoeft de stelling nog niet, ten opzichte van alle aangehaalde plaatsen, te worden omgekeerd. Meermalen ligt het vermoeden voor de hand, dat het gelijkluidende werd ontleend aan dezelfde bron. Birt inspireerde A. Rüegg en deed hem nog eens weer de reeds van elders bekende oplossing der afgebroken en gedrongen einden van Lucas' beide werken vinden in den afgemeten omvang der in den handel gebrachte onbeschreven boeken, S. 94—101. Caldemeyer gaf een verklaring van 1 Kor. 13 : 13, S. 114—128; Kabisch van Mt. 5 : 3, S. 195—215. G. Lechler beantwoordt in ontkennenden zin de vraag of het N. T. stellige geschiedkundige getuigenissen bevat voor Jezus' afkomst van David, S. 129—138; Jüngst nog eens weer die naar het Paulinisch karakter van ons

derde Evangelie, tenzij voorzoover Lucas blijkens zijn woordenkeus bekend toont te zijn met het Paulinisme, S. 215—244.

A. Link schreef over „die Dolmetscher des Petrus. Zur beantwortung der Frage nach den griechischen Sprachkentnissen des Apostels”, S. 405—436, op een wijze die zijn artikel tevens maakt tot een belangrijke bespreking van wat Papias, bij Eusebius, zegt over de herkomst van Marcus' Evangelie. Marcus, zoo luidt de slotsom, was, evenals Glaukias volgens aanhangers van Basilides, herdacht door Clemens Alexandrinus, een hermeneut, in den zin van tolk, van Petrus, hem vergezellende op zijn reizen, niet omdat Petrus volstrekt geen Grieksch kende, maar omdat hij die taal niet genoeg machtig was om zich daarin altoos behoorlijk, zoowel mondeling als schriftelijk, uit te drukken. Eerst na den dood van Petrus schreef Marcus het Evangelie, dat men later toekende aan den apostel, als had deze het zijn secretaris, of tolk, in de pen gegeven. Zeer juist, zou ik meenen. Alleenlijk, waarom niet tevens eens aangewezen, wat toch zoo duidelijk ligt in de woorden van Papias of zijn zegsman, den Presbyter, dat Petrus niet de Evangeliegeschiedenis had voorgedragen, maar *διδασκαλίαι*, waarin zoo nu en dan voorkwam wat tot die geschiedenis geacht mocht worden te behooren. Dit een en ander riep Marcus zich later in het geheugen, en dat schreef hij toen zoo trouw en nauwkeurig mogelijk op. De apostelen *leerden*, zoo spreekt hier de overlevering, en uit die leering is gegroeid wat wij nu kennen als inhoud van een Evangelie, de Evangeliegeschiedenis, *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.*

Eindelijk wijs ik nog op een voorstel van Nestle, S. 173—4, door hem sedert reeds in toepassing gebracht en dat inderdaad, als middel tot vereenvoudiging ernstige overweging verdient. Het betreft den vorm van aanhalingen uit het N. T. Men vervange den naam, daarvoor thans geheel of gedeeltelijk gebruikt, door de eerste letter van dien naam in het Grieksch. Men schrijve dus één der teekens:

ΜμλιπἰπἱρκγεΦκθέττΦα.

Voor verwarring behoeft men niet te vreezen, al komen sommige letterteekens meer dan eenmaal voor. Immers bij Judas, evenals Johannes = ι, heeft men nooit een hoofdstuk

te vermelden. Evenmin bij Titus, evenals Timotheus = τ; en bij Philemon, evenals Filippier = Φ. Bij Petrus behoort, in onderscheiding van Praxeis, beide = π, steeds het cijfer 1 of 2. Desgelijks bij Kor., evenals Kol. = κ.

De Redacteur der *Zeitschrift für wiss. Theol.* 1896 heeft zijn studie „Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht" voortgezet en voltooid, in vier artikelen, door aan te wijzen welk gebruik de schrijver aan Theophilus voor de samenstelling van H. 13—28 heeft gemaakt van de hem ten dienste staande bescheiden. Onze lezers herinneren zich, vgl. 1895: 657—9, dat bij het nagaan van H. 1—12 een drietal werd onderscheiden: een gewoon Joodschchristelijke oorkonde A, men zegge: Πράξεις Πέτρου, waaraan inzonderheid veel werd ontleend voor H. 1—5; een Hellenistisch Joodschchristelijk werk B, of Πράξεις τῶν ἑπτά, waartoe oorspronkelijk o. a. de hoofdinhoud van H. 6—8 behoorde; en een Geschiedenis van Paulus, C — zeg: Πράξεις Παύλου — waaruit de grondstof voor H. 9 : 1—30; 11 : 27—29 werd genomen. Die derde bron, vernemen wij nu, was afkomstig van een Christen te Antiochie, blijkens H. 11 : 28 β, een reisgenoot van Paulus, blijkens H. 16 : 10—17 (S. 27 Anm. 1; 215—6). Zij werd nagenoeg geheel gevolgd in H. 13—14 (S. 24—59); daarentegen duchtig besnoeid en gewijzigd voor de samenstelling van H. 15 : 1—34 (S. 59—79); in H. 15 : 35—18 : 22 (S. 177—216), 18 : 23—21 : 26 (S. 351—387) en 21 : 31—28 : 31 (517—558) wederom meer op den voet gevolgd, hoewel hier en daar gewijzigd en aangevuld door den redactor-schrijver, die van de drieërlei Handelingen maakte: Πράξεις ἀποστόλων.

Wat deze studie van dergelijke uit de laatste jaren onderscheidt, is dat hier doorloopend wordt rekening gehouden met den dubbelen vorm, waarin Lucas zijn werk volgens Blass heeft uitgegeven. De β-tekst kwam Hilgenfeld, onder de bewerking, meer en meer voortreffelijk voor, zoodat hij dien van H. 18 : 24 (S. 354) af ten grondslag van zijn verder onderzoek legde. Behalve dit houde men bij de beoordeeling van deze nieuwe poging tot aanwijzing van de bronnen, door Lucas gebruikt voor de samenstelling der Handelingen, in het oog dat zij werd ondernomen en volbracht in het geloof aan

de echtheid der Paulinische hoofdbrieven en van enkele andere, geschreven aan de Thessalonikers, de Filippiers en Philemon, alsmede onder den ban der Tubingsche Geschichtsconstruction, nuance Hilgenfeld. Het is geen vrij en onafhankelijk onderzoek naar de samenstelling der Handelingen, waarbij alleen aan den inhoud van dit boek recht van getuigen aangaande de vermoedelijke herkomst van dien inhoud wordt gegeven. De genoemde brieven en de bedoelde opvatting van het Oud-christelijk verleden hebben dikwerf meer te zeggen. Een feit dat, naar het schijnt, volgens den schrijver geen rechtvaardiging behoefde, doch naar het mij voorkomt, niet had mogen worden toegelaten.

Naast het genoemde, verdient hier nog uit de Z. f. w. Th. 1896 te worden aangestipt: een verhandeling van A. Klöpper over Jezus' verhouding tot de Mozaische wet, waarin het geschiedkundig karakter van Mt. 5 : 17, niet dat van Mt. 5 : 18—19 en Luc. 16 : 17, wordt erkend, mits men de vrijheid late, het woord niet door Jezus gesproken te achten in den aanvang zijner openbare werkzaamheid, S. 1—23. Een schets van het geloof der Christelijke gemeente omstreeks het jaar 150, aan de hand van Justinus' Apologien ontworpen door O. Craemer, S. 217—251. Een beoordeeling van Gunkel's Schöpfung und Chaos, door W. Staerk, waarin hulde wordt gebracht aan des schrijvers scherpzinnigheid, doch afgewezen zijn poging om uit het O. T. te bewijzen, dat Babylonische mythen reeds vóór de ballingschap aan Israel bekend waren, S. 320—334. Een onderzoek naar de samenstelling en den ouderdom der Hemelvaart van Jesaja, door C. Clemen, die H. 3 : (21) 31—4 : 22 meent te mogen houden voor een Christelijke apocalypse uit de jaren 64—68, waarin — merkwaardig genoeg en vroeger niet opgemerkt — met de woorden „e duodecim in manum eius tradetur", medegedeeld als vaticinium ex eventu, zou worden gezinspeeld op den marteldood van Petrus, onder Nero, te Rome, S. 388—415; waartegen evenwel E. Zeller, S. 558—568. De nadere vaststelling van het jaar 86 als dat van den dood van Agrippa II, door C. Erbes, S. 415—432. Een poging van A. Klöpper, om licht te doen opgaan uit Jezus' zelfbewustzijn, over Mt. 11 : 25—30 en 22 : 41—46, S. 481—516.

De *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Freib. i. B., J. C. B. Mohr. S. 544. M. 6) bleef ook in 1896 aan haar programma getrouw: populair wetenschappelijk, leerrijk en stichtelijk, inzonderheid voor de geestverwanten. En dezen gedacht, niet als rechtzinnigen, noch als vrijzinnigen, maar als de oprechte vrienden van het afwisselend hier en daar zich aansluiten. De meeste schrijvers zijn Ritschleanen, hoewel van meer dan één schakeering, zoodat het kon gebeuren dat Kaftan het zelfstandig karakter van het Christendom meende te moeten bepleiten tegenover hetgeen Troeltsch dienaangaande had gezegd in zijn voortgezette en nu voltooide artikelen over de zelfstandigheid van de godsdienst.

Max Reischle sprak uitvoerig over de catechetische behandeling van het derde artikel van Luther's kleinen catechismus; Kabisch over de vraag in hoever de slotsommen van het theologisch onderzoek te huis behooren in de volksschool. F. Riebergall zocht het oog te openen voor een juiste kennis en waardeering van de leer der uitverkiezing; K. Ziegler van het geloof aan de opstanding van Jezus Christus; A. Hoffmann van het theologisch begrip *wet*; G. Frommel van de geschiedenis, van Kalvijn tot Vinet, van hetgeen men bedoelt met het individualisme als een hoog en heilig te houden beginsel.

P. Lobstein ging vóór in het rechtvaardigen van den kinderdoop als religieuse plechtigheid. E. Teichmann zette uiteen wat Paulus verstond onder den doop; een artikel, opmerkelijk ook om het gedrang waarin de schrijver, hoewel zich des niet bewust, klaarblijkelijk komt bij het eerlijk verworven inzicht dat Paulus den doop vond, als een reeds lang en alom onder Christenen bestaande instelling, waaraan hijzelf niet veel waarde hechtte, en waaraan hij een diepere opvatting zocht te verbinden, terwijl hij de daarbij in het oog gevatte waarheid ook op een andere wijze placht uit te drukken, zoodat de doop in zijn stelsel geen plaats van beteekenis inneemt. Een eigenaardig gedrang, waaruit noch hij, noch iemand zich zal kunnen redden, tenzij door op te merken dat Paulus, de schrijver der onder dien naam ons overgeleverde brieven, niet zoo oud is als men nog gewoonlijk meent, en allerminst „de oudste bron voor de geschiedenis des Christendoms.”

Als belangrijk, boeiend en onderhoudend, mede voor den

beschaafden leek, aan wien dit tijdschrift gaarne denkt, mag de uitgewerkte lezing over Franciscus van Assisi en de Franciskanerorde, van A. Hegler, worden geroemd. Daarnaast een schets van den „armen zondaar", geliefd bij Luther, in hooge eere gebracht door Zinzendorf, doch niet bekend in het N. T., ook niet bij Paulus, door H. Scholz; en een studie van K. Stuckert over het mystieke zien van God, de contemplatio Dei.

In de Scottish Review Oct. 1896, p. 310—330 betoogt F. P. Badham, met het oog op de tegenovergestelde meening van Westcott, Abbot, Renan en Sanday, dat Marcus heeft geschreven na Mattheus. Dit artikel, *St. Mark's indebtedness to St. Matthew*, zal eerlang worden gevolgd door een boek, waarin de schrijver hoopt aan te wijzen dat gezegde afhankelijkheid zoo groot is, dat er geen plaats overblijft voor den vaak ondersteldén Ur-Marcus.

Bij de firma voorheen E. J. Brill te Leiden verscheen mijn *Paulus III. De brieven aan de Korinthiërs* (1896. 324 blz. *f* 3.50). Hoewel aansluitende bij *Paulus I. De Handelingen der Apostelen* en *II. De brief aan de Romeinen*, staat dit derde deel op zichzelf. Hoofddoel was ditmaal, voor te gaan bij het zoo onpartijdig mogelijk gehouden wetenschappelijk onderzoek naar het ontstaan der kanoniek geworden „brieven van Paulus aan de Korinthiërs". Een onderzoek, waaraan, ondanks de talrijkheid der boeken en verhandelingen over deze „brieven", nog zeer weinig aandacht is geschonken. Men aanvaardt, behoudens spaarzame uitzonderingen, de „echtheid" en acht haar zonder bewijs voldoende bewezen. Op den duur kan niemand vrede hebben met zooveel, zij het ook nog zoo beminnelijken eenvoud, allerminst sedert de twijfel zich op aanvankelijk aarzelenden en eindelijk beslisten toon heeft doen hooren. Wij moeten nu weten, waaraan wij ons hebben te houden, en de gronden kennen, waarop wij óf den Paulinischen oorsprong dezer brieven zullen kunnen blijven verdedigen, òf ons verplicht zien, ze te houden voor pseudepigrapha uit betrekkelijk jongeren tijd.

Dat de vraag naar het ontstaan dezer geschriften ons doorloopend dwingt, rekening te houden met de juiste opvatting van den inhoud, spreekt vanzelf. Ik hoop dan ook voor de

exegese dezer brieven, al lag het schrijven van een kommentaar niet in de bedoeling, een bijdrage te hebben geleverd. Desgelijks tot een richtige beoordeeling van hun samenstelling. In beide opzichten ligt mogelijk verschil van gevoelen tusschen den lezer en mij meermalen voor de hand. Met het oog daarop een vriendelijke bede aan allen, die mij de eer zullen aandoen, mijn werk te beoordeelen. Men meene toch niet, dat kleine verschillen van uitlegkundigen aard mogen of moeten terughouden van instemming met de hoofdpunten der verkregen slotsommen. Deze staan en vallen niet met de exegese van enkele lastige plaatsen, waaromtrent kwalijk twee zelfstandige lezers eenstemmig plegen te oordeelen. Ofschoon gaarne bereid om mijn voordeel te doen met kleine opmerkingen, houd ik mij toch inzonderheid aanbevolen voor een grondige beoordeeling van de hoofdzaken in het voorgedragen onderzoek. Ik noem als zoodanig: deze brieven zijn geen brieven in den gewonen zin. Zij dragen een sterk sprekend samengesteld karakter, ofschoon aan hun betrekkelijke eenheid niet mag worden getwijfeld. Kunnen zij reeds om die reden niet aan Paulus worden toegekend, dit blijkt mede zonneklaar, wanneer wij de overlevering toetsen aan den inhoud, en acht geven op al wat daarin duidelijk zijn afkomst bewijst uit een betrekkelijk lateren tijd. Het zijn en blijven kostbare gedenkstukken uit de Christelijke oudheid, wel is waar niet in de eerste plaats van den persoon, het leven en het werken van den apostel Paulus, maar van het — voor de geschiedenis van het Christendom niet minder merkwaardige — naar dien apostel geheeten Paulinisme.

W. C. v. M.

Teyler's Godgeleerd Genootschap heeft opnieuw de prijsvraag uitgeschreven, te beantwoorden vóór 1 Januari 1898: „*Wat blijft er bij den tegenwoordigen stand der Nieuwtestamentische critiek historisch zeker aangaande den persoon en het leven van Jezus?*" en wenscht, dat bij de beantwoording der vraag bijzonder de aandacht gevestigd worde op het werk van Dr. W. Brandt: *Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums u. s. w.*

Van Herzog's Realencyklopädie³, in 18 deelen à M. 10 (Leipzig, J. C. Hinrichs), zijn verschenen Heft 1—14.

ZEDEKUNDE.

Onder bovenstaanden titel ontving de Redactie uit de nalatenschap van Dr. F. W. B. van Bell, † 28 Mei 1896, de copie van een geschrift, door den overledene voor de pers bestemd.

Dat wij haar dankbaar aanvaardden spreekt van zelf voor allen die van Bell hebben gekend, zich zijn studiën over zedekunde in dit tijdschrift herinneren, en denken aan zijn twintigjarigen arbeid als hoogleeraar in de zedekunde te Groningen, 1872—1892. Wat deze geleerde als slotsom zijner onderzoekingen op dit gebied, in de dagen zijner werkzame rust, aan het papier toevertrouwde, met de bedoeling om den inhoud publiek te maken, kan niet anders dan veler belangstelling wekken.

Het geheel bestaat uit drie hoofdstukken, voorafgegaan door een Inleiding.

De laatste handelt over het wezen, de taak en het gebied der zedekunde. Het eerste hoofdstuk over de menschelijke natuur als grondslag en drijfveer van de zedelijkheid. Het tweede over de standvastige grondtrekken en algemeene hoedanigheden van individueele zedelijkheid in het empirische Ik. Achtereenvolgens komen hier ter sprake: de onderscheiding tusschen goed en slecht, het zedelijk gevoel, plichtbesef en geweten, het willen of de vrije zelfbepaling, en algemeene hoedanigheden van de individueele zedelijkheid.

Het derde hoofdstuk is gewijd aan de beschrijving der standvastige gewrochten en arbeidsvelden van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid in de werkelijkheid, waarin wij leven. Afzonderlijk worden behandeld: gewrochten van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid, de aard van de

werkelijkheid waarin wij leven, het maatschappelijk leven, het huisgezin, de wetenschap, de kunst, en de godsdienst.

W. C. v. M.

Inleiding.

§ 1.

Het wezen van de zedekunde.

1. Zedekunde is de wetenschap van het den mensch betamend bestaan en gedrag.

Wij geven deze bepaling niet maar alleen om het nog niets zeggende: zedekunde is de wetenschap van de zedelijkheid of van het zedelijk leven, te vermijden. Onze bepaling drukt al aanstonds uit, dat het menschelijk leven, beide het innerlijke en het uiterlijke, in zijn geheelen omvang aan de eischen der zedelijkheid behoort te beantwoorden. De eisch, het ideaal der zedelijkheid mag niet tot sommige gedeelten van 's menschen doen en laten beperkt worden. Er zijn geen zedelijk onverschillige toestanden en handelingen, die dus noch goed noch slecht zouden zijn. Alle toestanden en handelingen zijn voor zedelijke schatting vatbaar, vallen onder de met lof of blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht.

Als wetenschap is zedekunde te onderscheiden van zedeleer. Deze is uiteenzetting en rechtvaardiging van het geheel der bijzondere toestanden en uitingen van voelen, denken en willen in het concreete, individueele en gemeenschappelijke zedelijk leven. Zij is altijd een bijzondere zedeleer als uiteenzetting van het betamend geachte concreete bestaan en gedrag in een bepaalden kring van een historisch tijdvak, hetzij volk, hetzij godsdienstgemeenschap, hetzij wijsgeerige school. Maar, is wetenschap in 't algemeen een samenstel van abstracte, algemeene begrippen, die uitdrukken het gemeenschappelijke en beheerschende in de bijzondere dingen en verschijnsels, die het onderwerp van een wetenschap uitmaken, zoo is zedekunde een samenstel van den grondslag, de drijfveer, de grondtrekken en algemeene hoedanigheden, die het wezenlijke en beheerschende moeten zijn in alle bijzondere concreete ver-

schijnsels van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. Ofschoon het woord zedelijkheid den taalkundigen vorm van een substantivum heeft, heeft het de logische waarde van een adjectivum, evenals het geval is met deugd, zonde, het goede, het volmaakte, enz. Alle wilsuitingen of handelingen van een menschelijk, een maatschappelijk leven kunnen in bijzondere groepen worden afgedeeld, en dus nog met andere namen dan met den algemeenen naam van zedelijk (of onzedelijk) gekenschetst worden. Wij brengen die groepen tot stand als wij in ons leven verschillende levenskringen of levensbetrekkingen onderscheiden, waarin wij komen te verkeeren: het huisgezin en de familiekring, de maatschappelijke samenleving met haar bezigheden, ambten, beroepen en bedrijven, de kerk of het godsdienstig gemeenschapsleven, de staat. Al die bijzondere levenskringen zijn gewrochten van den innerlijken psychischen levenskring van het individueele en gemeenschappelijke voelen, denken en willen van de individuen, die de voortbrengende factoren zijn van die objectieve zedelijkheid. En 's menschen samenleven met natuurgenooten in een of ander van die genoemde levenssferen is zóó onafscheidelijk met zijn innerlijk individueel leven verbonden, dat zijn persoonlijke zedelijke vorming en ontwikkeling van geest en gemoed tevens altijd arbeid is ten behoeve van de levenskringen, waartoe hij als lid van de samenleving behoort. Zedelijkheid nu is de algemeene hoedanigheid, welke al die bijzondere handelingen, die haar bepaalden naam aan den levenskring ontleenen waartoe zij behooren, b. v. huiselijke, ambtelijke, bedrijfs of beroepshandelingen, met elkander gemeen behooren te hebben. Deze omvang van de zedelijkheid, die alle menschelijke wilsuitingen of handelingen insluit, wordt met de woorden „bestaan en gedrag" ook daarom goed uitgedrukt, omdat zoowel de innerlijke toestand (bestaan) als de uiterlijke handeling (gedrag) er mede onderworpen wordt aan den eisch der zedelijkheid.

2. Zedekunde zonder nadere bepaling is algemeene of wijsgeerige zedekunde, in onderscheiding van elke bijzondere nader bepaalde theologische, b. v. joodsche, christelijke, muhammedaansche zedekunde. Een theologische ethiek heeft een beperkt gebied, waarop haar uitspraken willen gelden. De

christelijke wil het voor belijders van het Christendom betamend leven in 't licht stellen; en zij splitst zich nog in Protestantsche en Katholieke zedekunde. Wijsgeerige zedekunde daarentegen wil geacht worden uit te spreken wat geldt voor elken mensch en elke menschelijke samenleving op grond der algemeene menschelijke natuur. Zij rekent tot den kring van haar wijsgeerigen arbeid zoowel de zedelijkheid der voorgeslachten als die van de tijdgenooten en de door hen op te voeden nakomelingschap. Immers onder philosophie hebben wij niet alleen een wetenschappelijk onderzoek te verstaan, dat haar doel met geen ander hulpmiddel poogt te bereiken dan de door waarneming en ervaring ingelichte en ontwikkelde menschelijke rede (deze gedacht als de eenheid van voelen, denken en willen), maar ook een onderzoek, dat zich op geen andere dan algemeene verschijnsels richt, die, hetzij in de natuur, hetzij in de geestelijke wereld overal en altijd voorkomen, en waarvan het den grondslag, den aard, de samenhangen, den ontwikkelingsgang en de waarde bepaalt.

3. Neemt de ethiek de zedelijkheid der voorgeslachten ook in haar onderzoek op, zij verkrijgt daardoor een psychologisch-historisch bij haar wijsgeerig karakter. Zoover als wij met het licht van historische waarschijnlijkheid en psychologische vermoedens kunnen doordringen, ontmoeten wij de blijken, dat de met lof of blaam verbonden onderscheiding tusschen goed of slecht ten opzichte van personen en hun doen en laten zeer vroeg onder het menschelijk geslacht zal geheerscht hebben. En indien wij den grondslag der zedelijkheid gegeven achten in de menschelijke natuur zelve, dan is de stelling gerechtvaardigd, dat die onderscheiding zou oud is als het feit, dat de menschen zich in hun zelfbewustzijn van de dieren gingen onderscheiden.

Een psychologisch-historisch karakter hebben alle geesteswetenschappen met elkander gemeen sedert het denkbeeld van „ontwikkeling" eens voor altijd in de studie van al die wetenschappen een onontbeerlijk richtsnoer van opvatting en verklaring is geworden. Men zou die bijvoeging „psychologisch" overbodig kunnen achten, omdat in menschelijk zieleleven de wortels en groeikracht van alle historische gebeurtenissen gezocht moeten worden. Maar in een omschrijving van het we-

zen der zedekunde is die bijvoeging niet misplaatst, omdat men er door wil doen uitkomen, dat bepaaldelijk in de ethiek het zelf beleefde, wetenschappelijk toegelichte zieleleven in 't algemeen en het zedelijk zelfbewustzijn van de geestelijk gezonden in 't bijzonder het lichtgevend uitgangspunt is voor het verstaan van de ethische problemen. Ook een zedekunde, wier strekking sociologisch is, moet met de individueele zedelijkheid beginnen.

Niet alleen wegens den eisch der toepassing van de idee van ontwikkeling bij het wetenschappelijk onderzoek van de zedelijkheid is het raadplegen der geschiedenis geboden, maar ook wegens de grondgedachte, waarvan onze ethiek uitgaat, dat de zedelijkheid is het den mensch *betamend* bestaan en gedrag. Dat wil zeggen: betamend krachtens den aanleg en de bestemming van zijne natuur. Deze grondgedachte kan in een zedekunde, die de empirisch-speculatieve methode[1]) volgt, niet gerechtvaardigd worden, tenzij de bedenkingen tegen haar, die de in zedelijk opzicht zeer bedroevende geschiedenis van het menschelijk geslacht doet oprijzen, gehoord en gewogen worden en blijken niet in strijd, veeleer in overeenstemming te zijn met de idee van een zich *ontwikkelende* zedelijkheid van het menschelijk geslacht.

4. Evenals elk ander wetenschappelijk onderzoek, dat het denkbeeld van ontwikkeling op zijn gebied huldigt, moet ook de ethiek een maatstaf hebben, waarnaar zij de graden van ontwikkeling afmeet. Zij heeft daarbij haar wijsgeerig en psychologisch-historisch, ook een kritisch of beoordeelend karakter. De ethiek gebruikt een dubbelen maatstaf. Zij gebruikt een subjectieven maatstaf als zij de waarde der zedelijke wilsuitingen op haar zelve onderscheidt met betrekking tot den graad van ontwikkeling van de te beoordeelen individuen, en een objectieven maatstaf als zij de waarde der door het zedelijk willen verkregen uitkomsten onderscheidt met betrekking tot de ideale toestanden in het gemeenschappelijk

---

1) Het wetenschappelijk onderzoek is „empirisch" als het uitgaat van verschijnsels die door waarneming en ervaring kenbaar zijn, en daarbij „speculatief", als het dat empirisch gevondene door middel van onderstelde, niet waarneembare naaste grondslagen of elementen van hun samenhangen en de dezen beheerschende wetten bevredigend tracht te verklaren.

of maatschappelijk leven. De zedelijke waarde van het individu kan vrij hoog aangeslagen moeten worden, al vertegenwoordigen de sociale toestanden, onder den invloed waarvan hij leeft en waartoe hij het zijne bijdraagt, een graad van zedelijke ontwikkeling, waarvan de waarde, uit het oogpunt der idealen gezien, zeer laag moet geschat worden.

§ 2.

De taak van de zedekunde.

1. Handelt de ethiek over het *den* mensch betamend bestaan en gedrag, dan weet zij wel, dat in de werkelijkheid waarin wij leven, buiten het gebied van het wetenschappelijk denken, *de* mensch, een mensch *in 't algemeen* niet bestaat. Er waren en zijn alleen individueele, onderling zeer onderscheiden menschen. Die menschelijke individuen groepeeren wij, geographisch, in stammen en volken der verschillende werelddeelen; ethnologisch in rassen; anthropologisch in mannelijk en vrouwelijk geslacht; chronologisch in voorgeslachten en tijdgenooten; theologisch in joden, bouddhisten, christenen, enz.; sociologisch in nog onbeschaafden en weinig en meer beschaafden. Het is nu de taak van de zedekunde te ontvouwen, welke de standvastige grondtrekken en algemeene hoedanigheden van de zedelijkheid zijn, die alle zedelijke menschen met elkander gemeen hebben. En voorts welke, in den vorm wel veranderlijke, maar in aard en bestemming identische en dus ook historisch voortdurende, zedelijke gewrochten of gestalten van menschelijk samenleven ontstonden door individueel en gemeenschappelijk zedelijk willen van die menschen.

2. Hier blijkt hoe de ethiek van de grondstelling uitgaat, die zij aan de huidige land- en volkenkunde ontleent, dat er in het menschelijk geslacht eenheid is niet alleen in den aanleg, de grondtrekken en hoedanigheden van den lichaamsbouw, maar ook van het met het lichaam in organische eenheid verbonden zieleleven.

Het moet erkend worden, dat deze grondstelling eene uit onvolledige inductie gemaakte gevolgtrekking is. Doch haar waarschijnlijkheid is te groot, en een beroep op de ondervinding, bij zoogenoemde wilde volken opgedaan, heeft te weinig

wetenschappelijke waarde, dan dat zij niet, als boven gegronden twijfel verheven, gehandhaafd zou worden in een ethiek, die de idee van ontwikkeling op het anthropologisch onderzoek wil toegepast hebben.

De idee der eenheid van het menschelijk geslacht is, lang voor hare wetenschappelijke rechtvaardiging, voor goed in het zedelijk volksbewustzijn gaan heerschen, door den invloed van het Christendom. De prediking der gelijkheid van alle menschen in de schatting van God, die uit éénen bloede het gansche geslacht der menschen gemaakt had, hief alle onderscheid in natuur tusschen mensch en mensch op. Daardoor werd de erkenning, dat het meest van de schoone kaukasische type afwijkend lichamelijk voorkomen onder de kleurlingen toch het uiterlijk voorkomen van een menschelijk zieleleven is, algemeen verbreid. En evenals men weleer de leelijkste kleurlingen beneden den rang van mensch wilde plaatsen, werden oudtijds de rijkst begaafde geniale persoonlijkheden te hoog voor den rang van mensch gehouden, en zag men er goddelijke wezens in, of menschen van goddelijke afkomst. Ook aan die geniëen is sedert lang geen hoogere rang dan van mensch toegekend; ja, in de plaats der apotheose is deze, door ons hier niet te beoordeelen lotsverwisseling getreden, dat zij als „gedegenereerden" met betrekking tot een normaal hersen- en zenuwleven, niet eens meer onder de „geestelijk gezonden" geteld worden [1]).

3. De ethiek kan als wetenschap, d. i. als een systeem van algemeene begrippen, niet meer dan de algemeene omtrekken teekenen, waar binnen het den mensch, krachtens zijn natuur, betamend bestaan en gedrag zich met ontelbare individueele schakeeringen in de werkelijkheid voordoet en behoort voor te doen. Want ook de ethiek erkent en handhaaft op haar gebied het recht en de waarde der individualiteit. Maar een individualiteit, die niet in haar bijzonderheid de grondtrekken en algemeene hoedanigheden van de menschelijke natuur verwezenlijkt, is geen zedelijke individualiteit.

Het komt er dus op aan, dat de zedekunde in het licht stelle, hoe in de geaardheid der menschelijke natuur zelve de

---

1) *Lombroso*, Der geniale Mensch. Vgl. *Lotze*, Mikrokosmus, 2de uitg. 2, 173.

tot zedelijkheid verplichtende drijfveer is gegeven, die zich in elken maar eenigszins ontwikkelden mensch, als de wet van zijn wezen, in het tot bewustheid gekomen zelfgevoel doet gelden. Zoo kan een overtuiging, omtrent het volstrekte recht en de alles overtreffende waarde van een zedelijk bestaan en gedrag, worden mogelijk gemaakt voor allen, die zonder wetenschappelijke rechtvaardiging van den eisch der zedelijkheid telkens weer bloot staan aan den ontzenuwenden twijfel aangaande de onafhankelijke en proefhoudende waarde van de zedelijkheid.

In de vervulling van haar taak verkrijgt alzoo de zedekunde van zelve een praktische strekking. Een wetenschappelijk bewerkt boek is natuurlijk alleen bestemd voor belangstellenden. En evenals nu een Logica niet bestudeerd wordt zonder dat de lezer nu en dan zijn eigen gewoonte van denken aan de in het licht gestelde regels en het wezen van het juiste denken toetst, zoo mist een ethiek, met de wetenschappelijke ontvouwing en rechtvaardiging van het den mensch betamend bestaan en gedrag, haar onvermijdelijk paedagogische uitwerking niet. Ontvankelijken van geest en gemoed worden er niet toe gebracht om, lezende de ideeën en idealen van het echt menschelijk leven, te denken zooals de auteur der ethiek ze gedacht wil hebben, zonder de waarde er van te gevoelen. Zedekunde komt zich niet als stichtelijk aanmelden, maar zij sticht metterdaad. Zoo wordt zij zonder opzettelijken toeleg een schets van zedeleer, een geheel van aanwijzingen en wenken voor richting en inhoud van bestaan en gedrag. En dat te meer, omdat wij eigenlijk nooit in ons bewustzijn kunnen hebben algemeene begrippen als zuivere abstracties, zonder dat er tevens eenige concreete vorm of voorstelling mede verbonden is, als de vertegenwoordigende type van het bepaalde bijzondere, waaruit het bepaalde algemeene begrip is geabstraheerd, en waarin het zijn werkelijkheid heeft.

4. De taak van de zedekunde kan niet dan door de samenwerking van velen ten einde worden gebracht. Zij zou geacht kunnen worden afgewerkt te zijn, indien er onder de beoefenaars der ethiek zoo groote eenstemmigheid in methode en algemeene grondgedachten en gezichtspunten verkregen was, dat er een stelsel kon gevormd worden, hetwelk met de instemming van alle bevoegde beoordeelaars werd gekroond. Het

gemis van die eenstemmigheid blijkt uit het feit, dat er een geschiedenis van de ethiek geschreven wordt, die met de oude Grieken begint en voortloopt tot op onzen tijd. Bij dat theoretisch verschil onder de geleerden mogen wij echter het heugelijk en geruststellend feit gedenken, dat er al lang een internationale, zeer ontwikkelde zedeleer onder de beschaafde volken der aarde bestaat en geëerbiedigd wordt. De oorsprongen van die zedeleering of „openbare zedelijke meening" liggen in de heilige Schriften van de oude Indiërs, van Israël, en van het Christendom, en in de bewaard gebleven boeken van oude Grieksche en latere Romeinsche wijsgeeren en dichters. Die algemeene zedeleer heeft haar uitdrukking in de meest algemeene en zonder tegenspraak gehuldigde zeden en gewoonten, in de wetgeving van beschaafde natiën en de onder hen behartigde grondgedachten en regels van opvoeding en onderwijs. Evenals vroegere stelsels van zedekunde hebben bijgedragen tot veredeling en ontwikkeling van die „openbare meening", in de toepassing der met lof of blaam verbonden onderscheiding van goed of slecht, dragen ook de latere en nog toekomstige wetenschappelijke stelsels van zedekunde het hunne daartoe bij.

Elke beoefenaar van de ethiek heeft zich te beschouwen als staande op de schouders van oudere en jongere voorgangers en tijdgenooten, die hem met hun gezag kunnen steunen als hij tot gezichtspunten en uitkomsten geraakt, aan die van hen geheel of ongeveer gelijk. Niemand kan, met zijn studie in eene of andere wetenschap, iets meer verkrijgen dan zijne evenkniën in algemeene ontwikkeling, en zijn verwanten in geaardheid van geestes- en gemoedsgesteldheid, eenigermate bevredigen, en voorts maar enkele stappen naderen tot de bewerking van het nooit bereikte en nooit op te geven Ideaal eener algemeen bevredigende zedekunde.

§ 3.

Het gebied van de zedekunde.

1. Ten behoeve van het wetenschappelijk onderzoek der verschillende verschijnsels, die zich in de wereld of het waarneembare Heelal voordoen aan onze nadenkende en doorde

kende waarneming en ervaring, splitst men de verschijnsels in natuurverschijnsels en verschijnsels van geestelijk leven. Onder natuurverschijnsels verstaat men dan zulke, die door den mechanisch werkzamen, bewusteloos geoefenden en bewusteloos onderganen dwang van oorzakelijken, wetmatigen samenhang bestaan en werkzaam zijn, en het gebied vormen van de gezamenlijke natuurwetenschappen. Met verschijnsels van geestelijk leven worden dan alle levensuitingen en haar gewrochten bedoeld, die aan het individueele en gemeenschappelijke voelen, denken en willen van het menschelijk geslacht ontstaan zijn en bestand hebben, en het gebied vormen van de gezamenlijke geesteswetenschappen.

Beide algemeene groepen worden verbonden door de physiologische psychologie, die aan de ethiek ten grondslag ligt, en zich voor een deel op het gebied der natuurwetenschappen en voor een deel op het gebied der geesteswetenschappen beweegt. Wij houden echter in het oog, dat die onderscheiding tusschen twee algemeene groepen van wereldverschijnsels geen afscheiding beteekent. Alle wereldverschijnsels te zamen bevinden zich in een onlosmakelijken causalen samenhang, die den vorm heeft van algemeene wisselwerking der individueele physische en psychische elementen, die de voor ons waarneembare wereld samenstellen [1]).

2. De Geesteswetenschappen, namelijk: Rechts- en Staatswetenschappen, Staathuishoudkundige wetenschappen, de Geschiedkunde met al haar hulpwetenschappen, de Taal- en Letterkunde, de Godsdienstwetenschap, de Aesthetica, de Paedagogie, de Philosophie hebben ieder haar eigen gebied, buiten het gebied van de Ethiek. Maar wegens haar inhoud zijn al die bijzondere wetenschappen onderling en met de ethiek door

1) Inzicht in de begrippen van wisselwerking of wederzijdsche werking is van het hoogste belang. „Alle Sein ist Wechselwirkung". Vgl. *Lotze,* Mikrokosmus, 2de uitg. 3de Deel, 213: „wo irgend Wechselwirkung stattfindet .... da geht nie das Wesen des einen Elements sich selbst gleich und unverändert in das andere über; sondern jedes erste Element dient jedem zweiten nur als Veranlassung, damit dieses aus der Zahl seiner eignen Natur möglichen Zustände einen bestimmten einzelnen verwirkliche, denjenigen nämlich der nach einem allgemeinen Gesetze derselben Natur sich als Antwort auf die Art und Grösse der eben von ihr erlittenen Reizung gebührt". Ook *Lotze*, Logik, 1874, s. 518. Vgl. *mijn* Redevoering over den samenhang van Logica en Ethiek, 1878, p. 29.

dezen band verbonden, dat zij gezamenlijk ten onderwerp hebben de in de menschenwereld ontstane gewrochten van de redelijk-zedelijke vrijheid, gewrochten die te zamen vormen de menschelijke samenleving in al haar bijzondere, met elkander samenhangende, elkander onderstellende en elkander steunende levenssferen. Zij wortelen alle in de ethiek en ontvangen van haar deze leidende grondgedachte, dat haar onderwerp een vrucht is van de vrije, redelijk-zedelijke zelfbepaling; de uiting van deze of die zijde der algemeen menschelijke, in de samenleving zich ontwikkelende redelijk-zedelijke vrijheid. De zedekunde, in de ruime beteekenis die wij haar geven, is dus de fundamenteele wetenschap, waarin alle bijzondere geesteswetenschappen wortelen, en waarvan zij betrekkelijk zelfstandig geworden vertakkingen zijn: ja, wat den geest of het leidend beginsel der natuurwetenschappen aangaat, hangen deze ook in zoo verre met de ethiek samen, als de idee van wetenschappelijk onderzoek, d. i. de onder de tucht van Logica methodisch en systematisch werkzame weetgierigheid uit onvoorwaardelijke waarheidsliefde, in de ethiek wordt behandeld als uiting van 's menschen redelijk-zedelijke natuur.

De ethiek is die fundamenteele geesteswetenschap, omdat de zedelijkheid zelve moet opgevat worden als de eigen uiting en ontwikkeling van de menschelijke natuur zelve in haar geheel. De zedelijkheid is niet een bijzondere uiting van de zich ontwikkelende menschelijke natuur naast andere, b. v. godsdienstigheid, wetenschappelijkheid, aandrift tot kunstbeoefening, maar zij is, omdat zij in 't algemeen wilsuiting is, d. i. in gevoel gegronde bewuste bepaling der actieviteit, de grondslag die deze bijzondere levensuitingen heeft voortgebracht, onderhoudt en ontwikkelt. Is het zich uit zich zelf bewegen, bij ondergane prikkeling tot bewegen door aangrenzende, eveneens levende wezens, het hoofdkenmerk van alle levende elementen der wereld; die actieviteit is ook het hoofdkenmerk van het menschelijk wezen, hetwelk bij het ontwaken van bewustheid des levens zich als bewuste actieviteit of willen voordoet. Er is ook een onbewuste actieviteit in het zieleleven, doch aan deze geeft het spraakgebruik niet den naam van wilsuitingen. De oorsprongen van godsdienstigheid, wetenschappelijkheid, kunstzin, gezellig samenleven liggen dus in den zedelijken,

d. i. voor bewust willen vatbaren aanleg des menschen. De kiemen van die bijzondere uitingen van de eene en ondeelbare menschelijke natuur waren oorspronkelijk ongescheiden van elkander, en in wisselwerking met elkander werkzaam, totdat er langzamerhand zoo helder bewustzijn, bij voortgaande ontwikkeling, omtrent ieders onderscheidbare eigenaardigheid en waarde ontstond, dat zij met een zekere zelfstandigheid optraden als godsdienst, kunst, wetenschap, staatsleven [1]).

3. Het onmiddellijk gebied van de zedekunde is reeds boven omschreven als zich uitstrekkende over alle uitingen en gewrochten van het individueele en gemeenschappelijke willen, of van de vrijheid. Dat gebied van de ethiek moet echter nog nader bepaald worden, in verband met den aan alle wetenschappen te stellen eisch, dat zij moeten rusten op hetgeen feitelijk in de werkelijkheid, waarin wij ons leven doorbrengen, is gegeven; daarvan bij haar onderzoek volgens de empirisch-speculatieve methode van alle wetenschappen moeten uitgaan; en die werkelijkheid, zooals zij is, bevredigend moeten verklaren.

Het behoeft tegenwoordig nauwelijks meer herinnerd te worden, hoe de natuurwetenschappen, met erkenning van den aard en de waarde van hetgeen in waarneming en ervaring gegeven is, op de empirie willen rusten, en van haar uitgaan met het einddoel om haar bevredigend te verklaren. Maar nog niet overbodig is de herinnering, dat de natuurwetenschappen gebruik maken en moeten maken van de hulp van bespiegeling of metaphysisch onderzoek, indien wij namelijk onder dat onderzoek verstaan het gebruik van onderstellingen en grondstellingen omtrent dingen, toestanden en gebeurtenissen, die voor waarneming volstrekt ontoegankelijk en toch voor het verklaren van de verschijnsels onmisbaar zijn. De omwenteling van de aarde om haar as en haar loop om de zon; de atomen of dynamiden, de aethertrillingen en luchtgolvingen, en wat er meer van dien aard tot de wetenschappelijke opvatting en verklaring van de natuurverschijnsels behoort, is niet gegeven in de zintuigelijk waarneembare werkelijkheid. Zoowel het natuuronderzoek, als de toepassing daarvan voor praktische

1) *Lotze*, Mikrokosmus, 3, 185.

doeleinden, wordt geheel door dat speculatieve element in de natuurwetenschappen beheerscht.

Ook de ethiek kan niet zonder een speculatief of metaphysisch element in haar onderzoek slagen. De feitelijke gewaarwordingen in ons zieleleven: zelfgevoel, zelfbewustzijn, zelfbepaling of wil, zijn toestanden en gebeurtenissen, die een „metaphysisch wezen" als subject van dat „zelf", als verklarende onderstelling van die onloochenbaar gewaar geworden of beleefde feiten doen onderstellen. Maar een en ander behoort eigenlijk tot de physiologische-psychologie, den grondslag van de ethiek, zooals wij later zullen zien.

4. Maar het eigenlijk gebied van de zedekunde is de werkelijkheid waarin wij ons voelend, denkend en handelend leven doorbrengen, hetgeen dus beleefd wordt in het algemeen menschelijk zieleleven. Hier blijve een alle wereldverschijnsels, zoowel de natuur als het geestelijk leven, samenvattende metaphysica buiten invloed. Zij hebbe toe te zien, dat zij de uitkomsten van deugdelijk gestaafde, algemeene empirische waarneming en ervaring niet late verwringen of veronachtzamen ten gevalle van eenige theorie omtrent waarneming en ervaring. Het is een veronachtzamen van empirisch onbetwistbare feiten, wanneer een monistische theorie omtrent den mensch als bewerktuigd wezen het hemelsbreede onderscheid van lichamelijk en van geestelijk leven, dat wij feitelijk in ons zelven waarnemen en beleven, min of meer uitwischt. Ongetwijfeld gaan wij zelven, ook in onze gewone dagelijksche ervaring, de bewijzen opmerken van de standvastige vereeniging van geestelijke levensverschijnsels met lichamelijke levensverschijnsels, de „physiologische eenheid van lichaam en ziel", zoodra wij maar eenigszins in de uitkomsten van de physiologie worden ingewijd. Dit verandert echter niets aan deze wet van ons innerlijk leven, waarop de mogelijkheid van het zelfgevoel, van het zelfbewustzijn en van innerlijke ervaring in het algemeen berust, dat wij ons als een Ik, een substantieel wezen of subject gewaarworden, waarvan de uitingen van ons zieleleven de kenmerken of hoedanigheden zijn, en hetwelk zich in zijn onsplitsbare eenheid eigenaardig onderscheidt van de veelheid der natuurverschijnsels, die in ons lichamelijk leven voorkomen. Zonder de erkenning en handhaving van eene voor het

concreete menschelijk leven principieele dualiteit van lichaam en ziel in de eenheid van het bewerktuigde leven, is een ethiek niet mogelijk, die onder de idealen welke zij handhaaft ook opneemt zelfbeheersching, zedelijke zelfbepaling of vrijheid, karaktervorming en individueelen vooruitgang in zedelijkheid, nog voortdurend ook nadat het lichamelijk leven het toppunt van zijn wasdom reeds bereikte en aan het verouderen is. De erkenning der geduchte realiteit van den strijd tusschen „vleesch en geest" heeft tot grondslag de ervaring van een dualiteit in de eenheid van ons bewerktuigd leven, waaruit evenmin een dualisme in de metaphysica behoeft voort te vloeien als een monisme in de metaphysica mag leiden tot ontkennen of veronachtzamen van die onbetwistbare feiten van het zelfbewuste menschelijk leven.

5. Aan dit feitelijke in ons zelfbewust, *actief* leven wordt ook geweld aangedaan, indien het, ten gevalle eener metaphysische verklaring van de werkelijkheid, als een doorgaande illusie wordt gekenschetst, aan wier invloed wij ons hoe eer hoe beter hebben te onttrekken. Dat geweld wordt gepleegd door misbruik van de metaphysische overtuiging omtrent een algemeenen, mechanisch oorzakelijken samenhang van alle wereldverschijnsels. Als alle psychische levensuitingen niet zonder wettelijken samenhang met gelijktijdige lichaamsverschijnsels werkelijkheid hebben, en deze physiologische levensverschijnsels op hun beurt in onverbroken, wetmatigen samenhang met de physische wereldorde in haar geheel werkzaam zijn, dan is er een algemeene, heerschende determinatie, waarmede het karakter van doorgaande illusie zou toegekend kunnen worden aan de psychische ervaringen van het zelfbewuste leven; de gewaarwording van zelfwerkzaamheid en kiesvrijheid, van tweespalt tusschen zinnelijkheid en redelijkheid, van geweten en plichtbesef, van de met lof en blaam standvastig verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht.

Deze onbehoorlijke vereenzelving van een metaphysische verklaring van de werkelijkheid met die werkelijkheid zelve, kan dan kweeken, en kweekt metterdaad in onze natuurwetenschappelijke eeuw, een zooveel als mogelijk is, passief bestaan en gedrag, waarin alle levensenergie, ten kwade zoowel als ten goede, plaats maakt voor een „geleefd worden", de ge-

waarwording van zelfwerkzaamheid en vrijheid vervangen wordt door een gevoel van opgelegde slaafsche onderworpenheid onder het verloop van een ijzeren Noodlot. Ik noemde het gevolg van zulk een, door metaphysica overbluft zelfbewustzijn: een, *zooveel als mogelijk* is, passief bestaan en gedrag, want dergelijke kunstmatig aangekweekte gewaarwording en leven kan door niemand volgehouden worden in de dagelijksche praktijk van het leven. Die theorie omtrent een algemeen physisch en psychisch determinisme kan evenmin door het feitelijk gegeven zelfbewust bestaan en gedrag beleefd worden als de astronomische metaphysica.

De verhouding van deze tot de werkelijkheid, waarin wij met ons zien en tasten, met ons voelen, denken en willen leven en ons bewegen, is een sprekend voorbeeld, hoe er een metaphysische theorie kan gevormd worden, die niet weerspiegeld wordt in het feitelijk gegeven, algemeen zelfbewust zieleleven met zijn gewaarwordingen, waarnemingen, voelen, denken en willen, en desniettegenstaande in een metaphysische wereldverklaring haar bewezen en onweersproken recht van bestaan heeft. Als de sterrekundige, nadat hij eenige uren op zijn observatorium werkte, de trap naar beneden wil afdalen, wordt hij niets gewaar van de omwentelende beweging der aarde, maar hij voelt den onbeweeglijken bodem onder zijne voeten, en hij is zich bewust recht op te gaan al weet hij, geographisch, eigenlijk in schuinsche richting op den aardbol te staan. Indien hij voor één oogenblik het onmogelijke kon doen, en dus den metaphysischen toestand en toedracht der dingen kon gewaarworden en waarnemen zooals de astronomische theorie die vaststelt, dan overviel hem ongetwijfeld een duizeling en tuimelde hij naar beneden. En indien hij, bewoner van het noordelijk halfrond, een reis naar het zuidelijk halfrond onderneemt, dan bemerkt hij er niets van dat het schip zich langs een gebogen lijn voortbeweegt en wel zóó, dat hij, bij aankomst ter bestemder plaatse, de tegenvoeter is geworden van zijn thuisgebleven familie. Zijn gewaarworden en waarnemen beantwoordt aan de voorstelling, dat de aarde een onbeweeglijk vlak is, waarboven de zich voortbewegende zon op- en ondergaat, en waarover het schip in een onafgebroken horizontale lijn voortgaat.

Een soortgelijke verhouding als van de astronomische theorie tot ons gewaarworden en waarnemen in de aardsche werkelijkheid waartoe wij behooren, moet ook aangenomen worden tusschen de theorie der algemeene, physische en psychische determinatie, en ons feitelijk gegeven zelfbewust zieleleven.

Men zou ons echter misverstaan als ons de bedoeling werd toegeschreven, dat aan genoemde theorie der algemeene determinatie voor zoo ver zij door een niet materialistische maar idealistische wereldbeschouwing verbeterd kan worden, geenerlei invloed zou toekomen op het actieve zelfbewust zedelijk leven en de daartoe behoorende, met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht. Evenals de huidige astronomische theorie juist daaraan haar recht en haar waarde ontleent, dat zij waarneembare wereldverschijnsels meer bevredigend verklaart dan eenige vroegere theorie, zoo doet het alles omvattend determinisme de individueele grenzen en beperkingen kennen van zelfwerkzaamheid, van vrije zelfbepaling, van redelijk-zedelijke ontwikkeling in 't algemeen. Maar tegen een invloed eener metaphysische theorie, waardoor de werkelijkheid der grondtrekken en algemeene hoedanigheden van de gegeven menschelijke natuur zou prijs gegeven moeten worden, verzet zich afdoende het algemeen redelijk-zedelijk bewust leven met een beroep op de sociale gewrochten, die het onder het menschelijk geslacht heeft tot stand gebracht. Niet in het geloof, dat wij menschen in het verloop van een onveranderlijk heerschend Noodlot passief zijn opgenomen, en voortbewogen worden van de wieg naar het graf, maar in de gewaarwording en overtuiging van zelfwerkzaamheid, van zedelijke vrijheid, van doelmatig en doeltreffend kiezen en handelen, van verantwoordelijkheid, lagen de krachten en de drijfveeren, waardoor er een nog wel hoogst gebrekkige en onvolkomene, maar toch reeds kennelijke, menschelijke beschaving is, die uit een nog zoo goed als dierlijk leven is voortgekomen en in de toekomst belooft zich te ontwikkelen tot immer toenemende volmaking.

De noodzakelijkheid der onderscheiding tusschen de door ons menschen beleefde werkelijkheid, tusschen het feitelijk gegevene in de menschelijke, zoowel innerlijke als uiterlijke, waarneming en ervaring, en een mogelijk onjuiste, in ieder

geval voor wijziging vatbare theorie ter verklaring van de werkelijkheid, wordt ook geëischt door de overweging dat het zedelijk leven in zijn algemeene formeele omtrekken moet toegekend worden aan het menschelijk geslacht sedert zijn ontstaan op de aarde. Zonder deze op het historisch onderzoek gegronde overtuiging van de eenheid van het menschelijk geslacht zou er geen wijsgeerige zedekunde, in den zin waarin wij haar wezen bepaalden, kunnen zijn. Maar de in vroeger en later tijd voorgedragen, zeer uiteenloopende, wijsgeerig en godsdienstig metaphysische theoriën, ter verklaring van dat algemeen menschelijke, wisselden elkander af, terwijl het algemeen menschelijke, zelfbewuste zieleleven onveranderlijk hetzelfde bleef in zijn grondtrekken en algemeene hoedanigheden. Zij waren niet altijd en niet overal dezelfde en zij waren natuurlijk nooit zonder invloed op het praktische leven en streven van de menschen, die de eene of andere theorie huldigden. Daaruit is het mede voor een deel te verklaren, dat de geschiedenis ons wijst op de zeer uiteenloopende denkbeelden over het al of niet zedelijke, over hetgeen als plicht moest gelden, als deugd moest vereerd en als het grootste goed gezocht moest worden in verschillende vroegere eeuwen en onder verschillende volken. Maar altijd was er wat als plicht werd beleefd, als deugd werd geëerd, als het grootste goed werd gezocht; altijd werd de met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht gemaakt, omdat een en dezelfde menschelijke natuur zich altijd en overal deed gelden. En waar theorieën als die van het boven omschreven Determinisme, van het Fatalisme, van het Quietisme, van de Praedestinatie te diepe en te wijd ingrijpende wijzigingen dreigden te brengen in de feitelijk beleefde gewaarwordingen en aandriften van het populaire zedelijk zelfbewustzijn, dáár ging in den regel, bij aanwezigheid van eenigszins krachtige levensenergie, de natuur boven de leer.

DE ETHIEK VAN KANT, GETOETST AAN DE EISCHEN, DOOR WIJLEN PROFESSOR PIERSON GESTELD AAN DE ETHIEK DER TOEKOMST.

I.

Wanneer schrijver dezes, naar aanleiding van de verhandeling van prof. A. G. van Hamel, voorkomende in de laatste Juli-aflevering van de Gids, zich gedrongen gevoelt tot het opstellen van onderstaande bladzijden, dan is het niet, om ook maar het allergeringste af te dingen op de warme hulde en eerbiedige bewondering, door dezen aan den dag gelegd voor den persoon van wijlen prof. Allard Pierson. Niets ligt verder buiten zijne bedoeling! De groote verdiensten van den vaderlandschen geleerde, die gedurende eene lange reeks van jaren als een ster van de eerste grootte geschitterd heeft aan onzen wetenschappelijken hemel, zijn zoozeer boven zijnen lof verheven, dat hij er zich zelfs niet eens aan zou wagen ze in 't licht te stellen. Waar nog pas zoo kort geleden de droeve mare zich verspreidde, dat hij was heengegaan uit ons midden, de man, die met noeste vlijt en ongeevenaarde werkkracht heel zijn leven had gewijd aan wetenschap en kunst en ons eene geestelijke nalatenschap achterliet zóó rijk, dat zij — zooveel is althans zeker! — op het denken van ons volk gedurende de geheele, weldra voor ons aanbrekende, twintigste eeuw haren gezegenden invloed zal blijven uitoefenen; de man, die aan zijne veelzijdige geleerdheid, omvangrijke kennis en genialen kunstzin de beminnelijkste eigenschappen paarde van hart en gemoed, o. a. nog zoo treffend gebleken uit de wijze, waarop hij in zijn laatste pennevrucht „zijne erkentelijkheid betuigde jegens die vele anonyme weldoeners en weldadige

anonymen, die hij lief had, omdat zij, zichzelven onbewust, zijn leven gelukkig maakten" — daar zou ik mij zeker aan verregaande ondankbaarheid schuldig maken en een schromelijk gemis verraden van piëteit, indien niet ook ik, als ieder rechtgeaard, beschaafd Nederlander in gedachten een traan plengde bij deze pas gesloten groeve!

Veel te zwak zou ik mij uitdrukken, wanneer ik niet meer zeide, dan dat ik met warme sympathie gelezen had, wat een vurig bewonderaar van Pierson te zijner nagedachtenis schreef in het genoemde gidsartikel. Ook ik heb bij 't lezen daarvan iets gevoeld van den weemoed, die 't gemoed vervulde van den talentvollen en geleerden schrijver, wiens bezield woord weerklank zal hebben gevonden bij alle met hunnen tijd medelevende kinderen dezer eeuw, waar de onverbiddelijke dood eenen geestesheld en waarheidskampioen wegrukte en wegmaaide in de volle kracht van 't leven (niet zoozeer in physieken, als wel in intellectueelen zin), als dezen diep betreurden en door gansch ons volk beweenden denker en dichter.

En toch gevoel ik mij, als gezegd, na lectuur van dit „in memoriam" geroepen een waarschuwend woord te doen hooren, tenzij dan, dat een ander, meer bevoegd dan ik, het in mijne plaats mocht doen.

Waartegen deze waarschuwing is gericht? De meeste lezers zullen het waarschijnlijk wel begrijpen, na hetgeen in de jongste vergadering van moderne theologen over Pierson's beoordeeling van Kant's moraal is gezegd! 't Is *hiertegen*; dat men zich door de alleszins gerechtvaardigde waardeering en vereering van den ontslapen Nederlandschen geleerde toch niet late verleiden tot miskenning der verdiensten van een waarlijk niet minder groot geleerde en denker Duitschlands, die in 't begin dezer eeuw het land der levenden verliet, nl. van IMMANUËL KANT. Onder den indruk, dien de smartelijke tijding van Pierson's afsterven op ons heeft gemaakt, zouden wij er zoo licht toe kunnen komen, aan zijn laatst geschreven woord en zijn daarin uitgesproken oordeel over Kant (een woord, dat overigens, er werd te recht door van Hamel op gewezen, eene waardige plaats inneemt in de breede rij van zijne kleinere en grootere geestproducten) hooger waarde toe te kennen, dan wij zouden gedaan hebben, indien het Gode had mogen

behagen, hem nog langer voor ons te sparen. Dit nu zou ik zeer bejammerenswaardig achten! Niet, neen! in de verte niet omdat de *persoon* van den Koningsberger wijsgeer wordt miskend! Op het gebied van wetenschap en godsdienst mag men niet strijden voor personen; maar — omdat hieruit het gevaar ontstaat, dat de allerbelangrijkste vruchten, welke wij voor het wetenschappelijk en godsdienstig leven onzer dagen van deze wijsbegeerte mogen verwachten, verloren zullen gaan.

„Maar", zal men mij misschien willen vragen: „Zijt gij niet met u zelven in tegenspraak, wanneer gij met prof. van Hamel zoo onbewimpeld uwe hooge ingenomenheid uitspreekt over het laatste gidsartikel van den betreurden doode, en toch tegen de daarin voorkomende bestrijding van Kant waarschuwt, die daarvan immers zulk een integreerend deel uitmaakt?"

Met alle beslistheid antwoord ik hierop: Neen! ik spreek mij zelven hier niet tegen! Bij een man als Pierson mag men altijd veilig aannemen en staat het van te voren vast, dat hij, als hij zijne gedachten met zooveel gloed van overtuiging uitspreekt, gelijk hier door hem is geschied, ons eene waarheid verkondigt, die niet straffeloos in den wind kan worden geslagen; en dit blijkt nu ook bij eenig nadenken feitelijk het geval te zijn met de hier door hem ontwikkelde denkbeelden over de ethiek. De fout ligt alleen hierin, dat er tusschen deze denkbeelden en die van Kant een contrasteerend verschil wordt aangenomen, terwijl dit verschil in werkelijkheid niet bestaat, gelijk ik in dit opstel hoop aan te toonen.

Doch ik hoor hier eene andere bedenking, die ik, alvorens tot vervulling der mij zelf gestelde taak over te gaan, eerst moet weerleggen. „Hoe?" zoo werpt Ge mij tegen: „vermeet Gij U, Kant beter te verstaan en grondiger te hebben bestudeerd, dan Pierson? Is het geen verregaande aanmatiging van U, die in kennis en kundigheden zoo oneindig veel lager staat dan hij, te meenen, dat uwe beoordeeling van Kant juister is dan de zijne? Want, daar is geen ontkomen aan: dit moet toch ten slotte de door U gekoesterde meening zijn!"

Zeker! waarde lezer, daarin hebt Gij gelijk. Dat is ook mijne meening. Maar of het zoo aanmatigend van mij is, haar te koesteren? — Ik houd er mij in gemoede van overtuigd, dat het dit *niet* is. Daar is op zich zelf niets bevreem-

dends in, dat een intellectueel minder begaafde en wetenschappelijk lager ontwikkelde een enkel punt beter heeft onderzocht en juister kan beoordeelen, dan een hooger staande. Juist, omdat het den eerste zoozeer ontbreekt aan, wat wij noemen kunnen spontaneïteit op wetenschappelijk gebied, daarom kon hij doen, wat den laatste met zijnen vooruitstrevenden geest, zijnen genialen aanleg, zijn aesthetisch conceptievermogen, onmogelijk was te doen, nl. een paar jaar aanhoudend, onafgebroken „Kant-studium treiben". Dergelijke tijdroovende, geduldeischende, met alle vormen der schoone kunsten den spot drijvende ondernemingen kunnen door eenen aestheticus, als Pierson was, niet worden begonnen, althans niet worden voortgezet en voltooid. Hoe sterker ontwikkeld 's menschen vermogen is om te produceeren, te grooter zal ook zijn onvermogen zijn om enkel te reproduceeren. Wie zelf heerlijke kunstproducten schept, dien valt het moeilijk om een ander ontwerper van geestelijke gebouwen op den voet te volgen, waar deze hem al de onderdeelen van zijn systeem tot in de kleinste bijzonderheden wil duidelijk maken, hoe noodzakelijk dit ook zijn moge om het stelsel in zijn geheel te leeren kennen. Zulke werkzaamheden te eischen van scheppende genieën, ware ongeveer even onbillijk als van een begaafd schilder te vergen, dat hij copywerk zal verrichten of van een componist, dat hij, in plaats van zijner fantaisie vrij spel te laten, zijn tijd zal besteden aan het bestudeeren van anderer musici composities.

Dit zelfde was immers ook het geval met Göthe. De wijze, waarop deze Kant's denkbeelden weergeeft, is zeker bewonderenswaardig vernuftig en uit een artistiek oogpunt voortreffelijk schoon, maar de oorspronkelijke gedachten zijn daarin moeilijk te herkennen. „'t Mag de vraag zijn" zegt prof. VAN DER WIJCK in het laatste nummer van het Museum, naar aanleiding van een in het nieuwe door Dr. Vaihinger geredigeerd, aan de Kant-litteratuur gewijd tijdschrift voorkomend artikel over „Göthe's Verhältnisz zu Kant": „'t Mag de vraag zijn of Göthe volharding en geduld genoeg had, om zich geheel in het stelsel van Kant in te denken".

Was dit zoo met een man als Göthe, dan behoeven wij toch zeker niet bevreesd te zijn iets te kort te doen aan

den naam van Pierson, als wij ditzelfde verschijnsel, zij 't ook in gewijzigden vorm (want Göthe was geen bestrijder van Kant) ook bij hem meenen te mogen constateeren.

Wie de „Kritik der reinen, der practischen Vernunft" en „der Urtheilskraft", om maar eens deze drie ingewikkeldste en aan fijn gesponnen dialectische redeneeringen rijkste werken te noemen, ook maar vluchtig heeft doorgelezen (en wie ze ééns las, *heeft* ze slechts vluchtig gelezen, want ze moeten minstens eenige malen, vooral het eerste, worden doorge*werkt*), die zal mijne gissing niet gewaagd noemen. Leg Pierson's „Geestelijke Voorouders" naast Kant's „Kritik der reinen Vernunft" en vraag u zelven af, of er twee schrijvers te noemen zijn, die bij gelijken dorst naar kennis, bij gelijke liefde voor de wetenschap, bij gelijke geestdrift voor het ideale en bij gelijke bezieling voor al wat goed is, rein en waar, meer in den vorm, waardoor zij hun verstands- en gemoedsleven vertolken (want ook dit laatste was bij Kant niet minder sterk ontwikkeld, dan bij Pierson!) van elkander kunnen verschillen!

Ware Pierson in staat geweest, de „Kritiken" van Kant, om niet eens te spreken van al de kritische en onkritische kritieken, die zij in onze eeuw hebben uitgelokt, (een waar mer à boire, vooral in Duitschland!) met al het geduld, de zorg en moeite, die daaraan ten koste moeten worden gelegd, te bestudeeren, hij zou — en hiermede zeg ik zeker niet te veel — niet de man hebben kunnen zijn, die hij geweest is. Geesten als de zijne moeten zich vrij en zelfstandig kunnen bewegen; maar te vergen, dat zij zich in een systeem, als dat van het transcendentaal idealisme, met minutieuse zorgvuldigheid tot in de kleinste finesses zullen inwerken; dat zij eigen arbeid, eigen werken en streven ter zijde stellend, als met de stoicijnsche kalmte van iemand, die met zijn tijd verlegen is, al de paden en zijwegen zullen bewandelen, waarmede Kant het veld zijner bespiegeling heeft omtuind, paden die zich telkens doorkruisen, als de lijnen van het spoorwegnet op de kaart van Nederland — 't zou inderdaad wat al te veel zijn! Dergelijke wandeltochten mogen kunnen worden ondernomen door menschen, die de leiding van een gids niet kunnen ontberen — mannen als Allard Pierson, die geroepen zijn, zelven als baanbrekers op te treden en hunnen tijdgenooten,

nieuwe wegen te openen en voorheen onbekende sporen aan te wijzen naar het beloofde land der idealen, zij gaan hun eigen weg en kiezen hun eigen richting.

II.

Wat ik dus wil trachten in 't licht te stellen, is, dat de hoofdgedachten en grondbeginsels, waarvan Pierson bij zijne ethische wereldbeschouwing uitging, *niet in strijd*, maar in de *schoonste harmonie* zijn met Kant's ethisch-teleologisch systeem, in het laatste gedeelte van zijne „Kritik der reinen Vernunft" en in zijne „Kritik der practischen Vernunft" ontvouwd.

Vragen wij prof. van Hamel, waarin het hoofddenkbeeld gelegen is, dat Pierson bij het stellen van zijn meergenoemd artikel over ethica voor den geest heeft gezweefd, dan vernemen wij hierop het volgende antwoord: „Zie ik wel, dan is het het geloof aan de hooge waarde van het spontane, dat voor Pierson, uit den innerlijken strijd, dien hij door al zijn werken, zijn studeeren heen tot het einde toe heeft gestreden, ten slotte die bevrediging heeft doen geboren worden, waarvan zijn laatste Gidsartikel zoo onweersprekelijk getuigt." En een paar bladzijden verder heet het dan, nadat eerst de ontwikkelingsgang van Piersons religieuse denkbeelden is geschetst van af het verschijnen van zijn „Richting en Leven" tot aan zijn in '75 uitgegeven „Levensbeschouwing", in welk eerste werk van het godsdienstig geloof wordt beweerd, dat het „onmiddelijk is gegeven", terwijl in het laatste „tegenover elke theorie van het mysterie van het bovenzinnelijke een ignoramus wordt uitgesproken en het agnosticisme wordt aanvaard .... verder heet het dan: „Het zedelijke was nu voor goed bij hem los gemaakt van alle metaphysica en elken steun van het wetenschappelijk idealisme, ... dit bleek hieruit vooral, dat het ethische hoe langer zoo meer bij hem samenviel met het artistieke en hij er gedurig meer toe kwam het zedelijk gevoel als een eigenaardigen kunstzin, als eene genialiteit van het gemoed, te erkennen en te waardeeren. Bij deze opvatting trad het spontaan karakter der zedelijke aandoeningen sterker

op den voorgrond ... door de hooge waarde der spontaneïteit werd Pierson steeds meer getroffen; op haar beteekenis voor het leven der menschen en der volken achtte hij zich telkens weer geroepen, de aandacht zijner landgenooten te vestigen. Miskenning der waarde van de spontaneïteit was voor hem het eigenaardig kenmerk van ieder konservatisme ... Pierson's denkbeelden hebben zich in den laatsten tijd ontwikkeld, of, beter nog, zich steeds meer vastgezet in den geest, hierboven aangeduid".

Wat Pierson dus wil, is erkenning van het recht der spontaneïteit van het zedelijk levensbeginsel, en wat hij hiermede bedoelt, blijkt ons nog duidelijker, als wij nog eens aandachtig zijn „Over Ethica" nalezen. De opvattingen der zedeleer, door Hoekstra, Christ en Kuenen voorgestaan, kunnen hem niet bevredigen. De eerste, die het geloof aan de toekomstige zegepraal der idealen, aan den onafgebroken zedelijken vooruitgang der menschheid, bouwt op het godsdienstig geloof; de tweede, die de „Forderungen, welche das Sittengesetz an den Menschen stellt, die Pflichten, die es ihm auferlegt und die ihnen entsprechenden Institutionen" afleidt „aus dem Wesen und der Bestimmung des Menschen zur Idee des an sich Guten empor zu steigen"; de laatste, die alles wil gewijd zien door „de zedelijke idee" en leert, dat „het gansche leven bestemd is uit zedelijke beginselen te worden afgeleid" — zij hebben volgens hem eene veel te gecompliceerde opvatting van de zedeleer; en stellen eischen, die in abstracto mogelijk zeer schoon en verheven zijn, maar in concreto voor verwezenlijking onvatbaar. „Wij hebben de ethiek eenvoudiger op te vatten" zegt hij, „en moeten in eenvoudiger taal over haar spreken". Is ethica een wetenschap, dan eischt zij geen metaphysische onderstellingen, dan heeft zij niet van doen met een beroep op bovennatuurlijke inwerkingen. De *morale indépendante*, die alle zedelijkheid vrij wil maken van godsdienst en metaphysica en waarvan zeer te onrecht door Kuenen-Groenewegen wordt beweerd, dat zij heeft *uitgediend*, is de eenige, die voor behandeling vatbaar blijkt te zijn. Het optimisme van sommige beoefenaars der ethiek — de schrijver denkt hier aan de eudaemonistische zedeleer, die het eindelijk succes van onze zedelijkheid verzekert — is niet gerechtvaardigd: een orde

der wereld, die slechts een doornenkroon vlocht voor de deugd, zou geenzins een niet-zedelijke behoeven te zijn.

Eenvoudiger moet onze opvatting zijn der ethiek! Hoe zullen wij tot de „kinderen” behooren, die het Koninkrijk beërven zullen, wanneer wij in alle omstandigheden wijsgeeren willen zijn! „Alles moet gewijd zijn door de zedelijke idee” — wat een ondragelijke lasten legt zulk een eisch ons op! „De zedelijke idee” — ik ken haar niet! Die zedelijke idee — zij benauwt mij als een Paulus de Mozaïsche, als een Luther de Catholieke Wet” — en zoo komt hij tot de slotsom, dat de kategorische imperatief, door Kant uitgevonden, met zijn „kategorisch bevel”, zijn „imperatief mandaat”, waarop de bovengenoemde schrijvers zich met eenstemmigheid beroepen, voor de levensreis moet worden prijsgegeven, om vervangen te worden door de zedekunde van het Evangelie”.

Wij gaan niet verder met citeeren uit de, gelijk al wat wij uit zijne arbeidzame hand ontvingen, aan piquanten humor, fijne ironie, heilige geestdrift, bezield enthousiasme zoo overrijke verhandeling. Wat wij afschreven is ruimschoots voldoende, om ook hen, die dezen zwanenzang van onzen gevierden dichter-denker niet mochten gelezen hebben, de hoofdstrekking er van te doen kennen. Die hoofdstrekking is, om te waarschuwen tegen eene ongezonde en onnatuurlijke opwinding in de zedeleer, tegen hetzelfde euvel, waaraan de rechtzinnige richting op godsdienstig gebied mank gaat en dat zijn geheele leven lang een voorwerp zijner ernstigste en felste bestrijding is geweest, nl. het dogmatisme, de leerheiligheid, die het wezen der zedelijkheid, in plaats van het met den prediker van het eeuwenoude evangelie te stellen in reinheid, deugd en liefde, dreigt te doen versteenen en verdorren in wijsgeerige formules, in vernuftig uitgedachte stellingen en schoonklinkende phrases. Wat hij wenschte zou men kunnen samenvatten in de, voor ons doel iets door mij gewijzigde, versregels van de Génestet:

Verlos ons van de dorre leer!
Geef ons natuur en waarheid weer!

Hoe volkomen echter ook onze instemming zij met dit waarschuwend woord en die welverdiende kastijding van het voor

de zuiverheid der zedelijke beginselen zoo door en door verderfelijk streven der dogmatische moralisten, reeds een eeuw geleden meedoogenloos gegeeseld door den wijsgeer van Koningsbergen, — dat het, evenmin als toen het zich richtte tegen onzen hooggeachten leermeester prof. HOEKSTRA en tegen wijlen prof. A. KUENEN, wiens onherstelbaar verlies nog altijd zoo diep wordt gevoeld onder de gelederen der vaderlandsche theologen, dat het aan het juiste adres kwam, toen het zich plotseling, onverwacht (en wel zoo sterk in 't oog loopend, dat het iederen lezer moet opvallen) tegen KANT keerde en zijnen kategorischen imperatief — ziedaar, wat wij niet kunnen toegeven, of liever: waarvan het tegendeel te bewijzen doel en strekking is van dit schrijven.

Dat Pierson Kant verkeerd heeft begrepen, mag ons, wij zeiden het reeds, niet al te zeer verwonderen. Hij volgde hier slechts het voorbeeld van zoovele anderen, ook, als hij, mannen van naam en erkend gezag op wetenschappelijk gebied, die zich evenmin den tijd en de moeite konden geven, om tot de kern van het kritisch stelsel door te dringen. Om zijne beoordeeling van Kant echter is het ons thans niet te doen; wij komen daarop, zonder eenig polemisch doel evenwel, zoo aanstonds terug. Waarop wij in bovenstaand résumé van het artikel „Over Ethica" uitsluitend het oog wilden vestigen, was op de eigen denkbeelden en grondbeginselen van den auteur, die inderdaad de ernstigste behartiging verdienen van allen, wier taak het is zich met ethische vraagstukken en religionsfilosofische onderzoekingen bezig te houden.

Vatten wij Pierson's aan de ethiek der toekomst gestelde eischen samen, dan kunnen wij ze terugbrengen tot het volgende vijftal, die wij in onderstaande volgorde, ieder afzonderlijk aan de zedeleer van Kant willen toetsen. Deze eischen zijn: I.) **spontaneïteit** der zedelijke wilsuitingen; II.) bevrijding van het **wettisch** standpunt in de zedelijkheid; III.) losmaking der ethiek van elken **metaphysischen** en **supranatureelen** grondslag en hare volkomen *onafhankelijkheid* van de *dogmatiek*; IV.) reiniging der zedeleer van elk **utiliteitsbeginsel**, van alle, op egoisme gegrond, **eudaemonisme**; en eindelijk V.) terugkeer tot de eenvoudige moraal van **evangelie** en **christendom**:

Dat door de vijf genoemde punten de door mij te bearbeiden stof niet altijd scherp begrensd wordt afgebakend, valt in het oog; want de opgesomde eischen hangen onderling zoo nauw met elkaar samen, dat zij gemakkelijk zouden kunnen worden herleid tot één hoofdeisch, zooals trouwens door prof. van Hamel is geschied. De door ons gekozen verdeeling heeft alleen ten doel eenige orde te brengen in onzen gedachtengang en een overzicht van ons betoog gemakkelijk te maken.

Dit betoog zal bestaan in de defensie der stelling, dat wij om de ontwikkeling der zedeleer in de door Pierson aangewezen richtingslijn te doen voortbewegen, geen beter middel kunnen aangrijpen, dan, *de in Kant's moraal-theologie gegeven denkbeelden en grondbeginselen vruchtbaar te maken voor onzen tijd*; eene stelling, omtrent welker juistheid ik zelf volkomen zeker ben en die ik daarom hartelijk hoop met zulk eene evidentie te kunnen bewijzen, dat zich ook de lezer van hare waarheid overtuigen laat.

Voordat ik echter hiertoe overga nog ééne opmerking! De vraag zou kunnen gedaan worden, of het wel een kwestie van belang is, die overeenstemming aan te toonen tusschen de resultaten van Kant's wijsbegeerte en de eischen, door Pierson der ethiek gesteld? „Aangenomen" zal men misschien zeggen „Gij hebt gelijk: Kant wordt tegenwoordig door velen miskend en zelfs bestreden door hen, die in den grond hetzelfde willen en bedoelen, als hij — is dit dan nog wel een zaak van zoo overwegend gewicht, dat hierop nadrukkelijk de aandacht moet worden gevestigd?"

Zeker! antwoord ik hierop, dat is het zonder eenigen twijfel. Daar zijn tegenwoordig niet weinigen, die door ernstige studie en diep nadenken er toe gebracht werden, om op den door Kant aangewezen weg het materialisme en ongeloof onzer dagen te bestrijden en die dientengevolge algemeen als Kantianen bekend staan. Door het erkend gezag van een man als Pierson moet hun invloed enorm worden verzwakt en hunnen arbeid, ten zegen hunner medemenschen verricht, een onberekenbaar noodlottige schade worden toegebracht. 't Is in waarheid een groot practisch belang, dat ik met de verdediging van genoemde stelling op het oog heb! 't Gaat waarlijk niet enkel om de rechtvaardiging van Kant's beginselen voor de mannen

der wetenschap! Ware 't anders niet — ik zou mijn pen kalm hebben laten liggen, in 't vertrouwen, dat de zaak ook zonder mij wel zou terecht komen. [1]) Neen! evenzeer in 't belang van duizenden, die Kant niet hebben gelezen en, met uitzondering misschien van enkele citaten uit zijne werken, ook nimmer iets van hem *zullen* lezen, omdat het terrein, waarop hij zich beweegt, niet voor hen toegankelijk is, evenzeer in *hun* belang moet de kwestie worden uitgemaakt, of Kant ons vertrouwen verdient of niet.

Waarom dit, als hij, gelijk gezegd, toch niet door hen kan worden gelezen?

't Antwoord is zeer eenvoudig! Wel niet bij zijne filosofische redeneeringen op zichzelf, maar bij de *resultaten* zijner filosofie heeft de menigte belang; evenals zij, om het aan een voorbeeld duidelijk te maken, belang stelt, niet in de *technische inrichting* eener fabriek — de beoordeeling daarvan laat zij over aan de mannen van 't vak — maar in de *producten*, die er worden gefabriceerd. Al kan zij niet oordeelen over het raderwerk der machine, over de vernuftige scherpzinnigheid, waarmede het werd uitgedacht, over de bewonderenswaardige kunstvaardigheid, waarmeê het werd samengevoegd — is daarom de fabriek zelve voor haar van geen belang?

Juist zoo is het gelegen met het filosofisch systeem van de kritische wijsbegeerte of, zooals het misschien noch beter wordt genoemd: het Trancendentaal Idealisme. Kant's Kritiken (der reinen Vernunft, der practischen Vernunft en der Urtheilskraft) zijn als het raderwerk eener machine, met grooter vernuft en kunstvaardigheid bearbeid, dan het fijnste uurwerk. De inrichting en den bouw van zijn stelsel te onderzoeken; na te gaan, hoe hoofd- en onderdeelen met elkaar een geheel vormen; hoe de verschillende raderen zich om hun as bewegen en met hunne tanden in elkaar grijpen; en hoe alles ondergeschikt is gemaakt aan het éène groote, hoofddoel, dat den stouten ondernemer voor den geest heeft gezweefd, dit alles blijve de speciale taak der vakgeleerden — het hoofddoel

---

1) Onder het afdrukken dezer ontving ik een overdruk uit het Tweemaandelijksch Tijdschrift van B. J. H. Ovink's verhandeling over „*Kant's Transcendentale Methode*", waarvan ik de lectuur met warmte aanbeveel aan ieder, die belang stelt in de kwestie, door mij behandeld.

zelf is daarom toch het gemeengoed der gansche menschheid, en ieder menschenkind heeft derhalve ook belang bij den arbeid, door den genialen denker ten bate der menschheid verricht.

Daar is echter een opmerkelijk verschil tusschen de uit materie vervaardigde en de zuiver intellectueele machineriën, als ik mij zoo eens mag uitdrukken. Dit verschil ligt hierin, dat men zich van de bruikbaarheid en deugdelijkheid der door de eerste gefabriceerde stoffelijke levensproducten gemakkelijk kan overtuigen, en mitsdien omtrent de noodzakelijkheid en onontbeerlijkheid hiervan niet licht verschil van opinie zal bestaan; dat daarentegen over die onmisbaarheid te eener en over de qualiteit te anderer zijde van de geestelijke, de ethisch-religieuse levensgoederen niet zulk eene eenstemmigheid van oordeel gevonden wordt. Groot, geweldig groot, vooral in onze, de stoffelijke belangen zoo sterk op den voorgrond plaatsende, dagen is het getal dergenen, die het geheel buiten den godsdienst en buiten het godsdienstig geloof meenen te kunnen stellen; en niet minder groot dat dergenen, die, het ontstaan van dit geloof aan eene bovennatuurlijke en wonderdadige inwerking in het causaal-verband der natuur toeschrijvende, den arbeid der wijsbegeerte, tenzij deze uitga van een dogmatische praemisse en haar gebouw optrekke op eenen supranatureelen grondslag, voor totaal overbodig houden, ja zelfs voor schadelijk en verderfelijk, en dien derhalve van te voren brandmerken als een zedebedervend en geloofverwoestend bedrijf.

Daar wij nu met name de wijsbegeerte van Kant door dit dubbel gevaar bedreigd zien, en zij nergens feller bestrijding vindt dan bij de ongeloovige atheïsten links en bij de verdedigers van het dogmatisch conservatisme rechts — trouwens niet zonder grond! want zij heeft het op beider ondergang aangelegd — zoo acht ik het een dringenden eisch des tijds, dat zij gezuiverd worde van den smet, dien men haar, vooral bij ons te lande, sedert de dagen van Van Hemert en Kinker, heeft aangewreven, en die het schild is geworden, waarachter ongeloovigen en conservatieven beide zich schuil hielden en ongedeerd bleven van de door Kant op hen afgezonden pijlen, die, van het echte metaal gesmeed en met vaste hand gemikt, hun anders, onfeilbaar zeker, een doodelijke wonde zouden hebben toegebracht.

III.

In de eerste plaats hebben wij dus het bewijs te leveren, dat Kant aan de, door Pierson verlangde, **spontaneïteit** *van het zedelijk leven* ten volle recht laat wedervaren.

Dit kan ons niet moeilijk vallen; want onderzoeken wij, wat Kant onder zedelijkheid verstaat, dan blijkt het spoedig, dat zij welbeschouwd de spontaneïteit zelve is. Zedelijk handelen is bij hem openbaring van de meest spontane wilsuiting, die zich denken laat. Doen wij een greep uit zijne Kritik der reinen Vernunft en hooren wij hem zelven! Op bl. 438 van de uitgave van Kehrbach (cf. de uitg. van Rosenkranz bl. 429 en die van von Kirchman bl. 415) lezen wij het volgende: „Das Sollen, het zedelijk moeten, drückt eine Art Nothwendigkeit aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da *ist*, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, dasz etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man blosz den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll, eben so wenig, als, was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern: was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Nun musz die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr (de wilsbepaling) sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe, noch so viel sinnliche Anreize, sein, die mich zum *Wollen* antreiben, so können sie doch nicht das *Sollen* hervorbringen; sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, sondern jederzeit bedingtes *Wollen*, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, (hier natuurlijk niet de theoretische, maar de practische rede, d. i. het zedelijk bewustzijn) Masz und Ziel, ja Verbot und Ansehn entgegensetzt. Es mag ein Gegenstand der bloszen Sinnlichkeit (das Angenehme), oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein, so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist,

nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern (laat mij cursiveeren!) *macht sich mit völliger* SPONTANEÏTÄT *eine eigene Ordnung nach Ideeën, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpaszt, und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die noch* NICHT GESCHEHEN SIND *und vielleicht nicht geschehen werden, von denen sie aber gleichwohl voraussetzt, dasz die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideeën Wirkungen in der Erfahrung erwarten.*"

Voorts bl. 428 en 29 (cf. Rosenkr. 418 en 19, von Kirchm. 434—35). „Ich verstehe unter Freiheit (bedoeld is natuurlijk de zedelijke vrijheid) das Vermögen, einen Zustand *von selbst* an zu fangen (op een andere plaats, waar hij deze zelfde gedachte ontwikkelt, ik herinner mij niet precies meer waar zij staat, vertaalt hij dit *von selbst* door *sua sponte*, waardoor dus elke twijfel omtrent de juistheid onzer interpretatie wordt opgeheven) von selbst an zu fangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist nach dieser Bedeutung eine reine transcendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung entlehntes enthält, deren Gegenstand zweitens auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist: dasz alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Causalität der Ursache, die selbst geschehen oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsze; wodurch dann das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloszer Natur verwandelt wird. (De idee der vrijheid, die ter laatster instantie één is met het begrip van zedelijkheid, onderstelt dus onafhankelijkheid van de natuur en de haar beheerschende wet der oorzakelijkheid). Da aber auf solcher Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnisze heraus zu bekommen ist, (om te begrijpen, wat hij hiermede bedoelt, moet men natuurlijk het geheele verband nalezen) *so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneïtät, die von selbst anheben könnte zu handeln, ohne dass eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zu bestimmen.*

Om den lezer, voor zoover hij hiervan onkundig mocht zijn, wat nader over Kant's opvatting van de zedelijkheid te doen oordeelen, ga ik nog even voort met ook de beide volgende pericopen af te schrijven, die aan helderheid en duidelijkheid zeker weinig te wenschen over laten. „Es ist überaus merkwürdig: dasz auf dieser transcentendalen Idee der Freiheit sich der practische Begriff derselben gründe (n.l. het begrip der zedelijkheid) und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im practischen Verstande (nl. in zedelijken zin) ist *die Unabhängigkeit der Willkühr* (vertaal: wil) *von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.* Denn eine Willkühr ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heiszt thierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch necessirt werden kann. Die menschliche Willkühr ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt *sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.*

Man siehet leicht: dasz, wenn alle Causalität blosz in der Sinnenwelt, blosz Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sein, und mithin, da die Erscheinungen, sofern sie die Willkühr bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müszte: so würde die Aufhebung der transcendentalen Freiheit zugleich alle practische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus: dasz, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch hahe geschehen sollen und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dasz nicht in unserer Willkühr eine Causalität liege, *unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einflusz etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin* EINE REIHE VON BEGEBENHEITEN GANZ VON SELBST AN ZU FANGEN.

Wij hebben Kant zijn eigen zaak laten bepleiten, wat hem zeker wel is toevertrouwd. Dat wij even goed tal van andere bladzijden hadden kunnen aanhalen, zal wel niet behoeven te

worden gezegd; wij kozen de bovenstaande, omdat hierop het eerst ons oog viel. Zij spreken echter duidelijk genoeg, om er mede te kunnen volstaan. Lezen wij ze met aandacht — en zij zijn dit alleszins waard — dan worden ons twee dingen duidelijk, voor*eerst*, wat reeds ter loops door ons werd aangestipt, dat het grondbeginsel van zijn stelsel der moraal, gelijk op tal van plaatsen ten krachtigste door hem wordt betoogd en altijd weer met den grootsten nadruk wordt herhaald, gelegen is in de congruentie der begrippen van de zedelijkheid en de vrijheid; en ten *andere*, dat die zedelijke vrijheid bestaat in het vermogen, om, zonder door iets van buiten af gecauseerd te zijn, geheel van zelf, geheel oorspronkelijk en spontaan een reeks van handelingen aan te vangen en zoo, onafhankelijk van het causaalverband der natuur, onafhankelijk zoowel van de geheele wereld der zintuigen, als van die der zinnelijke neigingen en affecties, waartoe wij als zintuigelijke wezens behooren, de veroorzakers en bewerkers te zijn van iets, dat er voordezen niet was. Het *moeten*, waarvan de zedewet spreekt, is iets, waarvoor in de geheele natuur het analogon ontbreekt. De natuur wijst ons alleen op verschijnselen en toestanden, die zijn, waren en zullen zijn; maar van iets, dat *behoort* te zijn, dat *moet* geschieden of gedaan worden, vinden wij in de zintuigelijke verschijningswereld, waarin alles onderworpen is aan de ijzeren wet van oorzaak en gevolg nergens een spoor, nergens de minste of geringste aanwijzing.

Vandaar, dat de mensch, die zich van zijne zedelijke vrijheid bewust is geworden, — het is de onsterflijke verdienste van Kant, deze waarheid met de meest onweerlegbare argumenten te hebben gestaafd —, staat boven de natuur. Wel is hij naar de lichamelijke zijde van zijn bestaan, als alle zintuigelijke levende wezens, onderworpen aan de natuurwet en gebonden aan de wet der causaliteit; naar de geestelijke, onstoffelijke zijde echter van zijn bestaan verheft hij zich boven die wet, is hij zijn eigen wetgever, ja schrijft hij zelfs, in 't fier bewustzijn zijner vrijheid en zijner onafhankelijkheid van de macht, waaraan de stoffelijke wereld moet gehoorzamen, met koninklijke majesteit der natuur de wetten voor. Sic volo, sic jubeo: dat is de *imperatief*, die — niet hem gesteld wordt door eene buiten of boven hem staande macht, maar — dien hij zelf stelt aan

de lagere en onder hem staande natuur, welke hij, als heer en gebieder, dwingt en noodzaakt, zich te bukken onder zijnen scepter, zijnen wil te eerbiedigen, zijn gebod te gehoorzamen. *Categorisch* heet de imperativus dezer inwendige, door den mensch zich zelven gestelde, zedewet, omdat hij de vervulling van zijn gebod van geene voorwaarden afhankelijk wil gemaakt hebben, maar, in tegenstelling met het *hypothetisch* karakter der zedelijke maximen en voorschriften, die niet gebieden, maar slechts aanraden en aanbevelen, onvoorwaardelijke gehoorzaamheid eischt.

't Moet inderdaad bevreemding wekken, dat men dit, van elken uitwendigen invloed onafhankelijke, dit spontane van den categorischen imperativus zoo dikwerf heeft miskend. Hoe nadrukkelijk toch is het telkens weder door Kant herhaald, dat de zuivere zedewet, van alle egoistische en utilistische bijmengsels gereinigd, *autonoom* is naar haar innigst wezen (wij komen hierop straks terug) en diametraal staat tegenover elke eudaemonistisch getinte *heteronomie* „Die Heteronomie der Willkühr gründet nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen". (Kritik der practischen Vernunft, Ausgab. Kehrbach. S. 39: cf. Rosenkr. bl. 144 en von Kirchm. bl. 38).

Zou dit misverstand ten onzent ook soms hieraan moeten worden toegeschreven, dat men zich door den tweeden persoon van het „Du sollst" op een dwaalspoor heeft laten leiden? Geheel onwaarschijnlijk komt mij dit niet voor, want de gemoedelijke Duitscher is in honderd gevallen gewoon zich zelven met „Du" aan te spreken, waar wij geregeld den eersten persoon bezigen. Wel zijn ook wij, voor zoover wij niet geheel vreemdelingen zijn in de zielkunde, ons zeer goed bewust van het dubbel zelf, dat in ons woont, het zinnelijk en het zedelijk zelf, maar in het gewone spraakgebruik, wordt zonder op deze onderscheiding acht te geven, door ons meestal de eerste persoon gebezigd. Of het nu komt, dat de Duitschers door hunnen natuurlijken aanleg voor filosofische reflectie een scherper distinctie-vermogen bezitten, durf ik niet beslissen, maar zeker is het, dat men, veel onder hen verkeerende, telkens kan opmerken, hoe zij zich zelven als een alter ego tegenover zich plaatsen. 't Is, alsof zij de twee personen in zich een dialoog

laten houden en zich vereenzelvigende met den beteren mensch, den egoistischen betitelen met „Du”.

Hoe dit zij, — het „Du sollst”, (in ’t Nederlandsch te vertalen door „ik moet”), heeft geheel dezelfde kracht en beteekenis als „ik wil”; in ’t zedelijke is Sollen en Wollen één. Men behoeft dan ook maar een vluchtigen blik te slaan in de Kritik der practischen Vernunft, om er zich terstond van te overtuigen, dat, waar van den bedoelden imperatief wordt gesproken, zelfs de gedachte aan eene den mensch, door welke macht ook ter wereld, *voorgeschrevene* zedewet, bij den schrijver niet heeft kunnen opkomen. Lees het genoemde werk, en indien gij mij ééne zinsnede kunt aantoonen, waarin een dergelijk gevoelen ook maar met den flauwsten schijn zou doorschemeren, zal ik mij gewonnen geven! Maar die *kunt* gij niet vinden, want *Kant kon* zich zoo niet uitlaten! Hij zou zijn geheele systeem der moraal onderstboven hebben moeten keeren. Evenmin als Galilei in ernst (de sage van het: „E pur si muove” gelaten voor ’t geen zij is) zou hebben kunnen spreken van eene beweging der zon om de aarde als middenpunt, evenmin kon Kant spreken van eenen van buiten af gegeven, door eene tegenover den mensch staande, ’t zij menschelijke, ’t zij goddelijke, macht gestelden of, wat hetzelfde is, van eenen *heteronomen* categorischen imperativus, wat eene even widersinnige contradictio in adjecto ware als te spreken van een vierkanten cirkel.

Vergelijken wij nu bovenstaande uiteenzettingen van Kant’s beginselen der zedeleer met de definities, door *Brockhaus*, 13de editie, gegeven, van het woord „*spontaneïtät*”, welke luidt: „Spontaneïtät (vom lat. sponte freiwillig) bezeichnet die Selbstthätigkeit und wird einem Wesen dann beigelegt, wenn die Veränderungen und Thätigkeiten desselben nicht in äuszerlichen Ursachen, sondern in seinen eigenen inneren Zuständen und Thätigkeiten begründet sind” en, een paar regels verder: „*Der höchste Grad der Spontaneïtät ist der freie Wille, dessen Ursachen ganz allein in dem Wollenden selbst liegen*” — dan volgt uit een en ander meer dan zonneklaar — en ik wenschte wel, dat ik altijd zoo zeker van mijne zaak ware als hier! — dat de categorische imperativus met zijn „IK MOET”, „IK WIL”, „IK ZAL” de *meest spontane wilsuiting is, die in ’s menschen gemoed kan worden vernomen.*

IV.

Wij hebben dus gezien: aan den eersten door Pierson der ethiek gestelden eisch, dat n.l. het spontaan karakter der zedelijkheid gehandhaafd worde, voldoet de moraal van Kant in allen deele; en met dit eerste hangt, naar wij thans in 't licht willen stellen, het in de 2de en 3de plaats genoemde op 't innigst samen.

Pierson wil dus ten tweede eene bevrijding van het **wettisch** standpunt der zedelijkheid, en wat ik als antwoord op dezen eisch thans, met niet minder krachtige argumenten dan boven, wil trachten aan te toonen, is, dat er moeilijk een stelsel der ethiek te noemen is, 't welk zóó van alle wettische elementen is losgemaakt en zóó antinomistisch is van gehalte, als dat van Kant.

„Maar de imperativus dan van daar straks — spreekt die dan toch niet van eene wet, en nog wel van eene, die onvoorwaardelijk, unbedingt, gehoorzaamd moet worden? Gebiedt, ja beveelt hij niet categorisch het plichtgebod te vervullen?" — Zeker, doet hij dit. Hij eischt op gebiedenden toon, dat het Sittengesetz zonder eenig voorbehoud zal worden volbracht. Maar — wie gevoelt het niet, dat dit niet is de wet, welke bedoeld wordt, als men spreekt van een wettisch standpunt, van eene Judaïstische, Mozaïsche wet, wier knellend juk de naar verlossing smachtende ziel benauwt, maar integendeel de wet der *vrijheid*, waarvan Paulus getuigt, dat zij hem vrijgemaakt heeft van den *vloek* der wet en die hij noemt de wet des *gemoeds*, welke strijd voert tegen de wet in zijne *leden*, die hem gevangen neemt onder de wet der zonde! (vgl. Jac. I, 25 en II, 12).

Als een koning, een onafhankelijk imperator, gebiedt: Sic volo, sic jubeo! — moogt gij hem dan van onderworpenheid beschuldigen aan eene wet? Als gij, blootgesteld aan de verleidende macht der zinnelijkheid en der zelfzucht, haar onderdrukt en onderwerpt aan uwen wil door tot u zelven te zeggen: „Du sollst! Gij zult God lief hebben boven alles en in u zelven het godskind eeren!" — zijt gij dan een slaaf der wet?

Neen! de gebondenheid aan het geweten is *auto*nomie, of,

wilt gij — omdat gij in de stem van 't geweten de stem van God verneemt — *theo*nomie; de wet, door Pierson bedoeld, daarentegen is, evenals de wet van Mozes en in 't algemeen elke geschreven en op gezag van anderen ten uitvoer gelegde wet, zooals de wetten van den staat en de plichten der gehoorzaamheid, die kinderen tegenover hunne ouders en opvoeders hebben te betrachten — dat alles is *hetero*nomie. Had hij het onderscheid tusschen dit tweeërlei standpunt niet uit het oog verloren, hij zou zeker het op de laatste moderne vergadering volkomen te recht geïncrimineerde voorbeeld van dien zeer onkantiaansch redeneerenden bankier in de pen hebben gehouden.

Reeds is ons in de vorige paragraaf gebleken, hoe scherp door Kant de grenslijn tusschen het principieel zedelijke en het wettelijk zedelijke is getrokken. Ook hiervoor zou het niet moeilijk vallen een boekdeel vol bewijsplaatsen uit zijne werken bijeen te brengen. Of het aanhalen van citaten hier echter de meest aanbevelenswaardige weg zou zijn, trek ik in twijfel. Gold het een ondergeschikt punt van zijne ethiek, dan zou men kunnen volstaan met naar een grooter of kleiner aantal der hierop betrekking hebbende uitspraken te verwijzen. Waar wij echter, gelijk hier, te doen hebben met een, ja, wij mogen gerust zeggen: met *het* grondbeginsel zijner moraal, daar zouden wij ons betoog slechts verzwakken door het bijeenverzamelen van losse zinsneden, hoe krachtig en luide zij ook ieder voor zich voor de waarheid onzer bewering mochten pleiten. Immers zou men daardoor bij den niet deskundige het vermoeden in de hand werken, alsof de zaak toch altijd min of meer dubieus ware van aard, en zou hij misschien argwaan kunnen gaan koesteren omtrent de vraag, of niet wellicht andere plaatsen als argumenten voor het tegenovergestelde gevoelen zouden kunnen worden aangevoerd. Want door het aaneenrijgen van volzinnen verkrijgt men geen logisch verband, noch een welsamenhangend geheel.

Juist toch dat uit-haar-verband-rukken van enkele gedachten, dat staan-blijven bij een woord of een filosofischen term, zonder door te dringen in den gang van het betoog, zonder eerst grondig te onderzoeken, wat er eigenlijk door den schrijver wordt beweerd en welke de zin is der door hem ge-

bruikte, soms ook nieuw uitgedachte termen — daarin ligt juist de oorzaak, waardoor Kant zoo tallooze malen werd en nog altijd wordt misverstaan.

Daarom, wilt ge weten, of Kant al of niet eene wettelijke zedelijkheid heeft gepredikt, neem dan toch eens zijne Kritik der practischen Vernunft ter hand, en lees, niet wat anderen, al zijn ze nog zoo geleerd en vermaard, *beweren*, dat er staat (commentaren hebt ge niet noodig, die kunnen u maar al te licht het spoor bijster doen worden!) maar lees, wat gij zelf *ziet* dat er staat; en, mij dunkt: als ge dan niet bemerkt, dat Kant's zedeleer het standpunt van de wet heeft overwonnen, dan moet gij ziende blind zijn.

Terstond reeds bij de toelichting van den eersten Lehrsatz wordt u, boven uiteengezet, verschil tusschen de categorische en de hypothetische imperatieven duidelijk gemaakt. Nadat dan in de tweede leerstelling er op gewezen is, hoe voor de ware zedelijkheid wordt vereischt, dat de bepalingsgrond van den wil vrij zij van alle materie, die een voorwerp van het Begehrungsvermögen zou zijn en waardoor het gevoel van lust of onlust zou worden geafficeerd, wordt in de III^de^ stelling betoogd dat de zedewet, als zij eenige materieele wilsbepaling toeliet, daardoor in haar wezen zou worden aangetast, haar zuiver gehalte zou verontreinigen en bezoedelen en haar zedelijk karakter zou verliezen. Vervolgens worden dan in Lehrsatz IV tusschen het gebied van de autonomie en de heteronomie de scheidsmuren opgetrokken, waarmede wij reeds nader kennis hebben gemaakt en die eene verwarring tusschen beiderlei terreinen voor goed onmogelijk maken; en zoo gaat het voort, de geheele practische Vernunft door! Overal heerscht in dit opzicht eene consequentie en beginselvastheid, die geen zweem van twijfel omtrent des schrijvers gevoelen in dezen overlaat. Inderdaad, plaatsen aan te halen, om het bewijs te leveren, dat hij met het standpunt van de wet heeft gebroken, ware een onbegonnen werk! Men zou, om van zijne andere werken maar niet te spreken, de halve Kritik der practischen Vernunft moeten afschrijven.

Wij moeten dus het nader onderzoek in dezen overlaten aan de belangstelling en weetgierigheid van den lezer. Een enkelen wenk echter zij 't mij geoorloofd hem hierbij te geven,

nl. dezen, om zijne bijzondere aandacht te wijden aan die plaatsen, waar Kant de genoemde distinctie tusschen de wet van den *autos* en den *heteros* nader omschrijft door de woorden *moraliteit* en *legaliteit* en de aan deze twee verschillende ontwikkelingsfazen in de zedelijkheid beantwoordende deugd kenschetst als eene *virtus noumenon* en eene *virtus phaenomenon*, een term, welks diepe beteekenis slechts naar waarde door hen zal kunnen worden geschat, die zich eenigermate met de grondbeginselen van de Kritik der reinen Vernunft vertrouwd hebben gemaakt. Nergens komt zijn anti-judaïsme sterker uit dan hier.

Daarbij echter thans breedvoerig stil te staan, laat het bestek dezer verhandeling niet toe. Derhalve hieromtrent slechts dit, wat trouwens voor ons doel ook reeds voldoende is: eene legale handeling noemt hij eene zoodanige, die alleen geschiedt *overeenkomstig* de wet, waarbij het gedrag wel volkomen „gesetzmäszig" zijn kan, de „sittliche Triebfeder" echter niet de eenige, algenoegzame impuls was. Moreel daarentegen zijn eerst zulke daden, die niet alleen „gemäsz der Pflicht", maar „aus Pflicht" verricht werden, waarbij geen enkele utilistische drijfveer in 't spel kwam en geen de minste dwang der wet werd uitgeoefend, maar die in niets anders dan in zuiveren, spontanen zedelijkheidsdrang haren oorsprong vonden, uit geen andere bron voortvloeiden dan „aus reiner Liebe zur Pflicht" of nog juister „aus Achtung für die Heiligkeit des moralischen Gesetzes". (Het hoofdstuk, dat hierbij vooral in aanmerking komt, is het derde hoofdstuk uit de Kritik der practischen Vernunft, handelende „von den Triebfedern der reinen practischen Vernunft").

De zedelijke gesteldheid van den, de legaliteit in beoefening brengenden, mensch noemt hij eene virtus phaenomenon; die van den waarlijk moreelen, den volgens ethische beginselen handelenden persoon eene virtus noumenon. Het eerste is „Tugend in der Erscheinung", het laatste is „Tugend an sich"; het eene is wat wij noemen burgerlijke braafheid, onbesprokenheid van gedrag, onberispelijkheid van wandel, eene rechtvaardigheid uit de wet, zooals Paulus haar noemde; het andere is karakter, is zielenadel, is zedelijk heroisme, dat alleen ontspringt ἐκ τῆς πίστεως en alleen gewerkt wordt διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Men ziet dus, hoe nauw en onverbrekelijk Kant's ethische denkbeelden samenhangen met zijn wijsgeerig systeem! De kritische onderscheiding van de phaenomenale en de noumenale wereldbeschouwing, van het „Ding in der Erscheinung" en het „Ding an sich" is het grondprincipe van zijn stelsel van het Transcendentaal Idealisme, en deze zelfde kritische ontleding is ook grondgedachte en uitgangspunt van zijne moraal; en het is zeker niet te stout gesproken, wanneer wij beweren, dat hier een beginsel is gesteld voor de ethiek der toekomst, waarmede rekening zal moeten worden gehouden.

Behalve in het genoemde hoofdstuk spreekt Kant over deze legaliteit en moraliteit ook nog op onderscheidene andere plaatsen zijner geschriften. Onder deze is er eene in zijne Religion, die door hare schoonheid en haar echt christelijk religieus gehalte mij zoo heeft aangetrokken, dat ik niet nalaten kan, haar ter wille van hen, die dit boek niet bij de hand mochten hebben, hier te laten volgen: „Der zur Fertigkeit gewordene Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heiszt auch Tugend, der Legalität nach als ihrem *empirischen* Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat also die beharrliche Maxime *gesetzmäsziger* Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hierzu bedarf, mag man nehmen woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben.... Dazu ist nun nicht eben eine *Herzensänderung* nöthig; sondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt: obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäszige z. B. kehrt zur Mäszigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrhaftigkeit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen, u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Um aber nicht blosz ein *gesetzlich*, sondern ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (virtus noumenon) zu werden, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmählige *Reform*, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern musz durch eine *Revolution*

in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und (laat mij hier mogen cursiveeren!) *er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung* (*Ev. Johann. III* : 5; *verglichen mit* 1 *Mose I* : 2) *und Aenderung des Herzens werden.*"

Waarlijk! bij zulk eene diepe, verhevene opvatting der zedelijkheid gevoelen ook wij iets van de zielsverheffing. die hem een paar bladzijden verder de ontboezeming in de pen gaf: „Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig in's Auge faszen, wir nicht aufhören können mit der höchsten Bewunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäszig zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt", waarbij wij van zelf denken aan het gevleugelde woord, waarmede hij zijne Kritik der practischen Vernunft besluit, dat aan diezelfde eerbiedige bewondering uitdrukking geeft aangaande twee dingen, te weten: *den bestirnten Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*, dingen, die hij beide op de grondigste wijze had doorzocht, getuige zijn werk: „*Naturgeschichte des Himmels*", waaruit blijkt, dat hij de ontdekker is van de, eerst later, onafhankelijk van hem, door Laplace gevonden nevelhypothese.

V.

De derde eisch, door Pierson der ethiek gesteld, is, dat zij los worde gemaakt van elken **methaphysischen** en **supranatureelen** grondslag en onafhankelijk zij van de **dogmatiek**. „Is de ethica een wetenschap, dan eischt zij geen metaphysische onderstellingen, dan is haar inhoud begrensd en vallende binnen den kring der zuiver menschelijke verschijnselen, dan heeft zij niet van doen met een beroep op een bovennatuurlijke inwerking, om een schijn van mogelijkheid te geven aan wat zoo duidelijk gebleken is, empirisch onmogelijk te zijn; dan heeft zij niet alleen de morale indépendante te erkennen, maar alleen deze moraal voor behandeling vatbaar te achten" — zoo lezen wij in „Over ethika."

Zie ik wel, dan is de korte zin der aangehaalde woorden

deze, dat niet de zedeleer gebouwd moet worden op de geloofsleer, niet de ethiek op de theologie, maar omgekeerd: de laatste op de eerste. De moraal moet zelfstandig zijn en onafhankelijk van de dogmatiek! Niet bij de metaphysica moet men beginnen, om van de erkenning van Gods bestaan te besluiten tot die van 's menschen zedelijken aanleg en zijne roeping voor het burgerschap van Gods Koninkrijk, maar omgekeerd: het feit, dat de mensch de werking in zich voelt van een zedelijke drijfveer en zich gebonden weet aan de heilige zedewet, geschreven in zijn hart, is het punt van uitgang, waarop de geloofswaarheden der religie en het bestaan van eenen hoogsten zedelijken wetgever worden gebaseerd.

Naar de juistheid dezer zienswijze een onderzoek in te stellen, ligt thans niet op mijnen weg. Volgens mijne overtuiging is zij inderdaad de eenig juiste opvatting der zaak [1]). Of men het hierin echter met mij eens zij, of niet — dat zij met *Kant's opvatting der ethiek overeenkomt* — en hierom alleen is het ons thans te doen! — kan niet anders dan volmondig bevestigd worden.

Of heeft men er Kant van de zijde der dogmatici dan niet altijd een grief van gemaakt, dat zijne moraal eene morale indépendante was? Komt zijne postulaatstheorie dan op iets anders neer, dan op de grondstelling, dat 's menschen oorspronkelijke zedelijke aanleg een voortbestaan zijner zedelijke persoonlijkheid postuleert na dit aardsche leven, om dien aanleg tot ontwikkeling te kunnen brengen en zijn zedelijk ideaal te kunnen verwezenlijken, wat hem hier „empirisch onmogelijk" blijkt te zijn; en dat dit wederom het bestaan onderstelt van eenen „sittlichen Weltherrscher", zoodat „das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprüng-

---

1) Zal men Kant hier niet misverstaan, dan dient men o. m. met nauwkeurigheid te letten op de volgende, door hem gemaakte, distincties: 1) die tusschen de Erläuterungs- en de Erweiterungs-urtheile, 2) tusschen een practisch- en een theoretisch-Erkenntniszvermögen, 3) tusschen eene ratio cognoscendi en eene ratio essendi, 4) tusschen de mathematische en de dynamische categoriën, 5) tusschen een regulatief en een constitutief begrip, en eindelijk 6) dient men zich helder bewust te zijn van de beteekenis der, de geheele kritische wijsbegeerte beheerschende, vraag: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? cf. „Religion" Einleitung.

lichen Guts ist, nämlich der Existenz Gottes" en het dus „moralisch nothwendig" is, het bestaan van God te erkennen?

Als iets duidelijk is, dan toch zeker dit, dat zijne ethicotheologie, gelijk hij zijne moraalfilosofie heeft genoemd, vrij is van elken metafysischen en bovennatuurlijken grondslag. Juist toch om deze onafhankelijkheid der ethiek van de dogmatiek, was het hem te doen, toen hij, hierbij het voetspoor volgend van David Hume, met vermijding evenwel der klip van het empirisch idealisme, waarop deze was gestrand, zijn systeem der kritische wijsbegeerte ontwierp, waardoor hij „den Schein entdeckte und das Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler hingehalten werden, und die reine Vernunft nöthigte, ihre zu hoch getriebenen Anmaszungen im speculatieven Gebrauch auf zu geben und sich innerhalb der Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich practischer Grundsätze, zurück zu ziehen." Daarover moge men nu oordeelen, gelijk men wil — dat zijne godsdienst-wijsbegeerte op deze beginselen is gebouwd, kan door niemand worden tegengesproken.

Ook deze zaak is zoo evident, dat ik mij der moeite meen ontslagen te mogen achten, haar door nadere argumenten te staven. Men kan, gelijk gezegd, verschillen van meening omtrent de vraag, of hij met deze absolute onafhankelijkheid te decreteeren der ethica van de metafysica, het recht aan zijne zijde had; men kan in dezen meer medegaan met Schleiermacher, Schelling en Hegel, dan met Herbart, die, tegenover het metafysisch uitgangspunt der eerstgenoemden, weder tot de beginselen van Kant's moraal terugkeerde; maar men kan niet den ontwerper der postulaatstheorie tot een pleitbezorger maken van die opvatting der zedeleer, waarvan zij eene doorloopende weerlegging mag heeten.

Gaarne zou ik, niet over de vraag, of de ethiek van Kant op „bovenzinnelijke en bovennatuurlijke onderstellingen" berust (want de ontkenning hiervan kan aan geen redelijken twijfel onderhevig worden geacht), maar — over deze andere, of Kant ons in zijne moraaltheologie de goede richting heeft aangewezen, wat verder willen uitweiden. Daar mij echter nog twee punten ter bespreking resten, en ik bovendien mijn gevoelen hierover reeds in mijn „Ethisch-Evangelisch-Stand-

punt” [1]) heb ontwikkeld, waarmede ik mij in hoofdzake ook nu nog kan vereenigen, zoo moet ik, te meer, omdat dit onderwerp met de mij hier gestelde taak slechts in een verwijderd verband staat, thans daarvan afzien.

VI.

Dat de ethiek van Kant aan de drie boven nader omschreven eischen voldoet — voorstanders zoowel als tegenstanders zijner denkbeelden zullen het hieromtrent, zoo zij zich althans plaatsen op een onbevooroordeeld standpunt, eens moeten zijn. Dat echter deze overeenstemming ook bestaat tusschen Kant's religieus-wijsgeerige grondbeginselen en de beide in de laatste plaats door ons genoemde eischen, te weten, dat de zedeleer ontdaan worde van alle *eudaemonisme* en beantwoorde aan de eenvoudige moraal van het *Christendom*, zal mij niet zoo terstond worden toegegeven. Het gemis nl. der twee hier gestelde voorwaarden werd van den beginne af en wordt nog altijd, van de meest verschillende zijden, der Kantiaansche filosofie ten laste gelegd. En toch — gelukkig gaan hiervoor, vooral in Duitschland, de oogen steeds meer open! — toch geschiedt dit geheel ten onrechte.

Bepalen wij ons eerst bij 't verwijt van **eudaemonisme**! Als wij den gang van Kant's betoog der postulaats-theorie slechts oppervlakkig volgen, dan kan het ons niet bevreemden, dat hij zich van zijne beoordeelaars deze beschuldiging heeft op den hals gehaald. Het hoogste goed, het summum bonum, dat voorwerp is van het zedelijk streven, bestaat — zoo vernemen wij — uit twee elementen nl. uit *Sittlichkeit* en *Glückseligkeit*, waarvan wij de volkomen overeenstemming in het hooger, heiliger leven, dat op het aardsche volgt, mogen verwachten, nl. niet als een vrucht van eigen zedelijken arbeid en moreele krachtsinspanning, maar als het werk eines heiligen und gütigen Welturhebers. Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt — aldus heet het dan verder in Cap. V, Deel I boek II, hfdst. II — dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Wil-

[1]) Uitgegeven door Storm-Lotz te Rotterdam.

len geht, und beruht also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natuur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der practischen Aufgabe der reinen Vernunft ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: Wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch auch möglich sein musz) zu beförderen suchen. Also wird das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, *postulirt*".

Mag het ons wel al te zeer verwonderen, dat onnadenkende lezers, (en daaronder behooren ook somwijlen, zooals wij reeds zagen, zeer geleerde en talentvolle schrijvers, die in hun eigen denkbeelden te zeer opgingen, om zich in die van anderen grondig te kunnen verdiepen) — in bovenvermeld betoog eene verdediging der grondstelling van het eudaemonisme meenden te vinden, volgens welke de toekomstige zaligheid als object van 's menschen zedelijk streven moet worden beschouwd? Voorzeker niet! en dit te minder, wanneer wij daarbij in aanmerking nemen, hoe in tal van handboeken over wijsbegeerte deze meening steun vond, o. a. ook in Pierson's „Wijsgeerig Onderzoek".

Bezien wij echter de zaak wat van naderbij, dan blijkt het spoedig, dat de gemaakte gevolgtrekking volkomen onjuist en het daarop gegronde oordeel te eenen male onbillijk moet

worden genoemd. De oorzaak van dit misverstand moet m. i. gezocht worden in de dwaling, dat men de Kritik der practischen Vernunft zou kunnen begrijpen, zonder zich eerst de beginselen en grondstellingen van de Kritik der reinen Vernunft eigen te hebben gemaakt. Wie het laatste werk niet heeft doorgewerkt en doorgedacht, heeft aan het eerste niets; voor hem is het en blijft het een gesloten boek, welks mysteriën voor hem verborgen blijven, door zeven zegelen aan zijn oog onttrokken.

Dit wordt ons bijzonder duidelijk in het onderhavig geval. Om nl. bovenstaand citaat uit Kant's Postulat vom Dasein Gottes te kunnen verstaan moet men eerst het 2de boek van de Kritik der practischen Vernunft, handelende over de „Dialectik der reinen practischen Vernunft", inzonderheid de eerste paragraaf van het tweede hoofdstuk, met de vereischte aandacht hebben gelezen, waarin we worden bekend gemaakt met de Antinomie van de practische rede; en om dit weer te begrijpen moet vooraf het tweede hoofdstuk van het tweede boek der tweede afdeeling van het eerste Deel der Transcendentale Elementaarleer uit de Kritik der reinen Vernunft, handelende over de Antinomie der reinen Vernunft, nauwgezet en ernstig zijn bestudeerd, waartoe natuurlijk ook al weder de kennis van al het voorafgaande wordt vereischt.

Deze antinomie bestaat in „einer ganz natürlichen Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth" .... en waardoor „vernünftelnde Lehrsätze entspringen die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur dasz unglüchlicher Weise der Gegensatz ebenso gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat". (Zie de inleiding tot het bovengenoemde tweede Boek).

Zooals bij de zuivere, zoo doet zich deze, uit hare natuur zelve voortvloeiende, dialectische tegenstrijdigheid ook voor bij de practische rede; ook hier geeft zij het merkwaardige verschijnsel te aanschouwen, dat twee met elkaar strijdige en

elkaar uitsluitende, logisch volkomen zuivere syllogismen, voorzoover zij op eene *mathematische* synthese der verschijnselen betrekking hebben, beide *onwaar*, voorzoover zij daarentegen op eene *dynamische* synthese slaan, beide waar kunnen zijn (cf. a. w. Elementarlehre, II Th., II Abth., II Buch II Hauptst., 9ter Abschnitt); van welk verschijnsel de verklaringsgrond moet gezocht worden in het feit, dat men op beide zijden, op die der thesis zoowel als der antithesis, verzuimd heeft te onderzoeken, „ob der Gegenstand des Streites nicht vielleicht ein bloszes Blendwerk sei, wonach beide Gegner vergeblich haschen, und bei welchem keiner von beiden etwas gewinnen kann, wenn ihm gleich auch nicht widerstanden werden kann", (cf. 2ter Absch.).

Hooren wij, wat over deze antinomie der practische rede, zich openbarende in de antithetische sluitredenen, waartoe de beide elementen, uit welke het summum bonum is samengesteld, aanleiding geven, wordt gezegd! „Die Verbindung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit ist eine synthetische (geene analytische), die als eine Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht wird, weil sie ein practisch Gut betrifft, welches durch Handlung möglich ist. Es musz also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend musz die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das erste ist *schlechterdings unmöglich*; weil, wie in der Analytik bewiesen worden (en wij verzoeken degenen, die Kant van eudaemonisme verdenken, dringend, dit bewijs toch eens met de noodige aandacht na te lezen!), weil Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, *gar nicht moralisch sind* und keine Tugend gründen können. (Wat dunkt u? is dit niet nog al tamelijk duidelijk gesproken? Moet door uitlatingen als deze, waarmede ik gemakkelijk een groot aantal bladzijden zou kunnen vullen, niet reeds het vermoeden worden gewekt, dat men bij de oordeelvelling van daar straks, wat al te luchtig over de zaak moet zijn heengegleden en niet tot de kern der redeneering is doorgedrongen?) Das zweite ist aber *auch unmöglich*, weil alle practische Verknüpfung der Ursache mit den Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach

moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnisz der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann (vgl. Kritik der pract. Vern. 1 Th., II Buch, II Hauptst., 1ster Abschn.).

Ziedaar dus de antinomie! De begeerte, om gelukkig te zijn, kan geen drijfveer zijn van de zedelijkheid, maar ook omgekeerd: het zedelijk streven — natuur en levenservaring leeren het allerwege — kan het begeerde geluk niet bewerken, en toch staan de beide bestanddeelen van het hoogste goed met elkaar in causaalverbinding. Hoe aan dit dilemma te ontkomen?

Kant geeft in de, op de aangehaalde volgende, paragraaf, getiteld: „Kritische Aufhebung der Antinomie der practischen Vernunft" de oplossing; en wel door een beroep op het grondbeginsel van zijn wijsgeerig stelsel, hetzelfde beginsel, waardoor hij ook de vier antinomieën der transcendentale ideeën tot oplossing had gebracht, nl. de kritische onderscheiding van het phaenomenon en noumenon.

„Der erste von den zwei Sätzen" zoo heet het daar „dasz das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe (hij herhaalt het nogmaals tot beschaming van allen die hem van eudaemonisme betichten), *ist schlechterdings falsch*; der zweite aber, dasz Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist *nicht schlechterdings falsch*, sondern nur sofern sie als die Form betrachtet wird der Causalität der Sinnenwelt, und mithin, wenn ich das Dasein derselben als die einzige Art der Existenz der vernünftigen Wesen annehme, also nur *bedingter Weise* falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, dasz die Sittlichkeit der Gesinnung einem, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst einer intelligibelen Ursache der Natur) und zwar nothwendigen Zu-

sammenhang als Ursache, mit der Glückseligkeit als Wirkung habe, welche Verbindung in einer Natur, die blosz Object der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht gelangen kann".

Blijven wij staan bij de beschouwing der wereld van uit het standpunt van het *empirisch idealisme*, waarvan de keerzijde is die van het *transcendentaal realisme*, volgens welke de uitwendige verschijningsvorm van het ding voor het *ding zelf* wordt gehouden, en beschouwen wij ook den mensch uit dit oogpunt, d. i. uitsluitend als behoorende tot de zintuigelijk waarneembare wereld der verschijnselen — dan is er geen grond, om te kunnen aannemen, dat tusschen deugd en geluk eene volkomen geëvenredigde verhouding zou bestaan. Is echter de wereld, zooals wij die waarnemen en tot welke wij ook zelven behooren naar de stoffelijke zijde van ons bestaan, volgens het beginsel van het *transcendentaal idealisme*, dat neerkomt op het *empirisch realisme*, slechts de empirische verschijningsvorm van eene, wel voor ons zintuiglijk waarnemingsvermogen onkenbare en ook voor ons denkvermogen ontoegankelijke wereld, die als eene noumenale aan de phaenomenale ten grondslag ligt en waartoe wij zelven behooren naar de geestelijke, de onstoffelijke zijde van ons bestaan, naar den diepsten grond van ons wezen, als redelijk-zedelijke, als ethisch-religieuze menschen — dan laat zich een, aan de deugd volkomen juist geproportioneerd, geluk, althans als mogelijk, onderstellen, waardoor dus de antinomie der practische rede is opgelost.

Volgen wij aandachtig het hier met vluchtige trekken weergegeven betoog van Kant, dan wordt het ons duidelijk, waarin de fout lag, toen men in zijn postulaat een pleidooi voor het eudaemonisme meende te vinden. Zij lag hierin, dat men geheel en al voorbijzag, hoe de verhouding der beide bestanddeelen van het hoogste goed, nl. die van het „goed zijn" en het „gelukkig zijn", niet mag worden voorgesteld als een nexus finalis, maar alleen als een nexus effectivus; niet als eene teleologische, als die eener Zweckbestimmung, maar eenvoudige als eene causale, eene oorzakelijke. Zij staan niet tot elkaar in verhouding als middel en doel, maar enkel als oorzaak en gevolg.

Daar nu echter het gevolg niets kan behelzen, wat als met

de oorzaak strijdig zou moeten worden aangemerkt; daar het eene aan het andere niet inadaequaat kan zijn en geene heterogene, geene met de oorspronkelijke elementen, waaruit het zich heeft ontwikkeld, onverdraagzame bestanddeelen kan bevatten, zoo volgt hieruit van zelf — en het moet in de hoogste mate bevreemding wekken, dat men dit niet heeft ingezien, daar men immers anders meest de tegenovergestelde richting uitgaat en den moreelen imperatief te rigoristisch vindt — dat de door Kant bedoelde Glückseligkeit van *zuiver ethischen* aard is, gelijk trouwens met zoovele woorden telkens en telkens weder door hem wordt betuigd met eene bijna zoo angstvallige vrees voor een mogelijk misverstand, dat het is, als had hij met zijnen scherpen blik reeds voorzien, hoe oppervlakkig tijdgenooten en nakomelingen hem lezen en beoordeelen zouden.

VII.

Ten slotte nog een enkel woord, om aan te toonen, dat men, door tot de beginselen van Kant's ethiek terug te keeren, ook aan den, in de laatste plaats door Pierson gestelden, eisch zal voldoen en eene zedeleer huldigen, die in allen deele **christelijk** mag worden genoemd en volkomen overeenstemt met de moraal, gepredikt in het *evangelie van Jezus.*

Al zijn, gelukkig, de dagen voorbij, waarin de wijsbegeerte van Kant door kerkelijke en wereldlijke autoriteiten als gevaarlijke ketterij werd gebrandmerkt; waarin niet alleen de theologische faculteit te Berlijn aan zijne „Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft" het imprimatur weigerde, maar den schrijver zelfs eene koninklijke kabinetsorder gewerd, inhoudende het verwijt, dat hij zijne filosofie „zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums miszbrauche" (cf. a. w. uitgave Kehrbach, Einleitung), eene oproeping „zur gewissenhaftesten Verantwortung" en het bevel „sich künftighin nichts dergleichen zu Schulden kommen zu laszen"; — al zijn, zeg ik, deze dagen voorbij, toch kan moeilijk worden beweerd, dat niets van de nawerking dezer officieele verdachtmaking zou gevoeld worden. Wij hebben in de paragraaf, die aan ons onderzoek naar de beginselen van Kant's moraal voorafging,

daarover reeds het noodige gezegd; wij behoeven daarbij dus thans niet langer stil te staan. Om echter den lezer te doen oordeelen over het goed recht, waarmede wij daar aan ons gevoel van ergernis en verontwaardiging lucht gaven, meenen wij niet beter te kunnen doen, dan deze verhandeling te besluiten met eene verwijzing naar het, door de theologen zijner dagen verketterde en van regeeringswege zoo scherp geïncrimineerde, bovengenoemde werk. Daarin zal het hem duidelijk worden, voor zoover hem dit nl. nog niet mocht bekend zijn (want herhaaldelijk werd het reeds door mannen van erkend gezag, waaronder Lipsius een eerste plaats inneemt, in 't licht gesteld), wat er aan is van dien vermeenden onverzoenlijken strijd tusschen Kant's religionsfilosofisch systeem en de leer van het christendom.

'k Heb dit geschrift dezer dagen, met het stellen dezer bladzijden bezig zijnde, nog eens herlezen, maar — nog ben ik onder den weldadigen indruk van deze heerlijke, bezielende, verheffende, en (om een geliefkoosd woord van Kant te gebruiken) „erbauende" lectuur! 't Is inderdaad jammer, dat er nog zoo veel theologen zijn (ik weet het bij ervaring) die er nog geen kennis mede maakten. Waarlijk! het behoorde door ons allen gelezen te worden! Vooral ook, omdat er — Kant heeft er zelf in de inleiding tot zijne tweede uitgave op gewezen — geen kennis zijner kritieken toe wordt vereischt, om het met vrucht te kunnen bestudeeren. Daarbij komt, dat hier, wat niet altijd gezegd kan worden van zijne uitsluitend wijsgeerige werken, de taal duidelijk verstaanbaar, de betoogtrant gemakkelijk te volgen en de stijl doorgaans boeiend is.

Neemt men het jaar in aanmerking waarin dit werk verscheen (nl. anno 1793), dan staat men wezenlijk versteld van het kritisch-historisch standpunt, door dezen professor der filosofie, die als zoodanig buiten de theologie stond, ingenomen bijna drie kwart eeuw vóórdat een Strauss en Baur hunne époque-makende werken schreven. Wel kunnen wij er eenigszins inkomen, hoe den onbuigzamen handhavers van het steile confessionalisme de angst om 't hart sloeg bij 't vernemen dier stoute stellingen, waardoor aan de oude en, in zijn oog, verouderde dogmatiek, aan het hyperphysisch supranaturalisme, de christologie, de eudaemonistische soteriologie, de geheele

bijbelbeschouwing van weleer in beginsel reeds de genadeslag werd toegebracht. Wij echter, die de nieuwe ontwikkelingsfaze in de godsdienstwetenschap hebben doorgemaakt, waarvan wij hem zeker met het volste recht onder de grootste en invloedrijkste voorloopers en baanbrekers mogen rangschikken — wij zien met ongeveinsden eerbied, bewondering, ontzag op tot dien vromen, ernstigen, diepzinnigen denker met zijne verheven opvatting van de zedeleer, zijn innig religieus gemoed; die, in plaats van te worden beschuldigd, het christendom te hebben „entstellt" en „entwürdigt", recht heeft, om geëerd en gehuldigd te worden als een apostel der waarheid, die den, door kerkleer en bijgeloof misvormden en verbasterden, christelijken godsdienst heeft gereinigd en gezuiverd van de smetten, waardoor hij werd ontsierd, hem heeft verlost van het knellend juk van eenen wettischen vormendienst, hem heeft wakker geroepen uit den sluimer, waarin hij verzonken was door de onderdrukking der vrijheid van 't geweten en heeft doen opstaan tot een nieuw leven, waarin God weer werd aangebeden in geest en in waarheid!

Waarin echter vooral de verdienste zijner „Religion" gelegen is, 't is hierin, dat wij er, bij den veranderden vorm, den inhoud van het christelijk-godsdienstig geloof, in al zijn diepte en eenvoud rein en ongeschonden bewaard vinden. De oude, beproefde geloofswaarheden der christelijke religie hebben voor Kant niets van hare gezegende kracht, niets van hare invloedrijke werking op het gemoed verloren! Jezus' evangelie van het Koninkrijk Gods — ik heb dit in mijn boven vermeld geschrift nader trachten uiteen te zetten, er op wijzende, hoe wij in zijne transcendentale ideeën van den Θεός, den ἄνθρωπος (of de menschelijk ψυχή) en den geestelijken κόσμος het geloof in Gods Vaderliefde, in 's menschen persoonlijke onsterflijkheid en in de roeping en bestemming der menschenwereld en der geheele geestelijke wereld om zich te vormen tot een koninkrijk van God, terugvinden — dit evangelie is en blijft voor hem inhoud van 't godsdienstig geloof.

Behoeft het nog te worden betoogd, dat, gelijk de boom, zoo ook de vrucht is? dat, waar zijn religieus geloof christelijk is van gehalte, zijne zedelijke levensopvatting hiermede in volmaakte overeenstemming is? Wie er aan mocht twijfelen,

wij herhalen den welgemeenden raad, die neme dan toch eens zijne „Religion" ter hand! Met eene enkele bladzijde er uit maakten wij boven reeds kennis, en zagen daarbij, hoe Kant zich in zijne denkbeelden omtrent bekeering en wedergeboorte geheel aansluit bij Paulus' leer aangaande de *μετάνοια* en de *παλιγγενεσία* en bij de uitspraken dienaangaande van den synoptischen Jezus. Maar zulke bladzijden vinden wij overal in dit werk, dat van 't begin tot het einde eene doorloopende verdediging mag worden genoemd der christelijke geloofs- en zedenleer; en dat dan ook, in spijt van de lasterlijke aantijgingen, waaraan het reeds in de dagen zijner verschijning bloot stond, zóó weinig eenen, aan evangelie en christendom vijandigen, geest ademt, dat niet slechts vrijzinnige, maar zelfs tal van onverdacht rechtzinnige theologen zich beijverd hebben, hunne confessioneele zienswijze door een beroep op de beginselen en denkbeelden der „Religion" te sanctioneeren.

En hier leg ik de pen neder. Veel zou ik nog te zeggen hebben; doch de mij voorgestelde grenzen dezer verhandeling werden reeds overschreden. Mocht maar, wat ik gaf, iets hebben bijgedragen tot beter kennis en hooger waardeering van Kant's ethiek! Niet om zijn persoon, maar — om zijne, voor de *ethiek der toekomst* zoo belangrijke beginselen en resultaten.

Sappemeer, Aug. '96. A. C. LEENDERTZ.

DE EERSTE VOORDRACHT VAN PROFESSOR BOLLAND IN LEIDEN.

„Ein Kerl, der speculiert, ist mir ein Greuel" heeft een verdienstelijk physioloog gezegd, en men kan deze uitspraak den beroemden natuuronderzoeker niet kwalijk nemen. Groot zijn de ontdekkingen der natuurwetenschap, die door de nauwkeurigste waarnemingen ontstaan zijn, en door haar zijn vele ellenden en kwalen verdreven, en vele werktuigen tot stand gekomen, die middellijk of onmiddellijk ten bate der menschheid zijn gekomen, of komen zullen.

Nu had men van de daartoe bevoegde autoriteit verwacht, dat de natuurwetenschappelijke methode, die altoos waarneemt, en op grond van opgedane ervaring rubriceert, gevolgen trekt, oordeelt, enz. door haar zou zijn geapprecieerd, en een zuivere empiricus in de philosophie gekozen ware. Dit is echter helaas het geval niet geweest. De speculatieve methode, die over lucht en wolken heendenkt, zonder zich ernstig met de elementen der menschelijke ontwikkeling onledig te houden, heeft weder gezegepraald, en het eerste bewijs daarvan heeft de heer Bolland geleverd in zijne oratie gehouden over: verandering en tijd.

Van eene door de wetenschap veroordeelde psychologie uitgaande, die bewustzijn als iets primitiefs beschouwt, terwijl het werkzaamheid is evenals gevoelen en verbinden en willen [1]),

1) „Het voorbijgegane laat zich *in het bewustzijn* terugroepen" bladz. 6.

„Het bewustzijn verheldert zich" bladz. 9.

„In het bewustzijn wordt uiteengetrokken" bladz. 10.

Dat bewustzijn werking is evenals gevoelen, blijkt uit allerlei.

Eerstens in de taal komt het steeds als werkzaamheid voor, en nooit als hulpwerkzaamheid.

Vervolgens komt het in dezelfde verhoudingen voor als andere geestesverrichtingen.

Bijv. ik ben bewust, ik gevoel; mijn bewustzijn, mijn gevoel; het bewustzijn, het gevoel; enz.

die verstand als een primitief vermogen behandelt, terwijl het evenals onverstand een begrip is, dat in ons geheugen woont, en de voorstellingen onzer vergelijkingen samenvat [1]), die de rede eveneens onjuist opvat, heeft genoemde hoogleeraar over verandering en tijd gespeculeerd, en op oppervlakkige wijze over de ondenkbaarheid dezer begrippen het zijne gezegd. Wat is tijd? Tijd is een begrip, dat vele tijden samenvat, zooals het begrip driehoek vele driehoeken (de beelden daarvan). Iedere enkele tijd is hetzelfde als een enkele duur, en iedere duur is een tijd. Ook duur en beweging zijn begrippen van gelijksoortige beteekenis. Wat langzaam zich beweegt, duurt, wat snel voorbij gaat, beweegt zich. Derhalve is het waar, wat de heer Bolland schrijft: „ook waar objectief de schijn van standhouden zich vertoont, zoude een mikroskopisch verscherpte blik beweging ontwaren" [2]). Daardoor komt het „dat tijd maat der beweging is" [3]). De enkele vogel wordt door zijn begrip gekend, de enkele beweging door haar begrip. De hoogduitsche taal noemt zeer juist eene werking een „Zeitwort".

Ook hieruit blijkt, dat werking, duur en tijd analoge begrippen zijn, dat waar een van deze vormen niet aanwezig is, er geen van dezen aanwezig is.

Nu moet men niet vergeten, dat duur en beweging abstracties zijn, die op zich zelve niet bestaan, en derhalve niet over deze nadenken, zonder zich steeds objecten daarbij te denken. Wat is de duur van een huis zonder het huis? Antwoord: niets. Wat is de beweging van eene vlieg, zonder de vlieg? Wat is de verbinding van voorstellingen zonder voorstellingen? Antwoord: niets. Tijd bestaat niet op zich zelf.

Nu leeren wij al onze voorstellingen, onze gezichtsbeelden, geluidsbeelden enz. zoowel als onze gevoelens, verbindingen, die wij alle door onze zintuigen verkrijgen, als duurzaam of bewegelijk kennen. Daaruit kan men verklaren, dat wij volgens Locke „waar wij geenerlei beweging waarnemen, toch successie van tijd bespeuren" [4]). De waarneming wordt zonder

---

1) „Onze levensloop is voor ons eigen verstand". De hoogleeraar had moeten schrijven „voor onzen" geest. Bladz. 25, 45.

2) Bladz. 6. 3) Bladz. 17 4) Bladz. 10.

grond tegenover het bespeuren gesteld. Al onze voorstellingen leeren wij op analoge wijze kennen, en wij zijn daarop op gelijksoortige wijze werkzaam. Wij zijn ons deze bewust, wij verbinden ze, wij scheiden ze, wij kiezen tusschen deze.

Wanneer wij nu den duur der objecten in twee deelen verdeelen, waartoe ons de ervaring dikwerf dringt, bekomen wij de begrippen voorleden en toekomst. De eene roos duurt drie dagen, de andere eene korte poos. Wat de eene langer duurt, is haar toekomst in verhouding tot haar verleden. Vele voorledens en toekomsten worden door ons tot de begrippen voorleden en toekomst herleid.

Verschillende objecten, die tezamen duren, zijn voor elkander tegenwoordig. Vele tegenwoordigheden geven het denkbeeld tegenwoordigheid aan de hand.

Dat wij die abstracties kunnen kennen, komt, omdat onze geestesverrichtingen abstraheeren, tegelijk met wat wij abstraheerden, in ons geheugen verbonden liggen; vandaar dat wij, wanneer wij ons die samengestelde operaties weer bewust zijn, wij weer op dergelijke wijze werkzaam zijn.

Wanneer Professor Bolland deze reeds voor lang ontdekte eenvoudige waarheden niet voorbijgezien had, en eens nagedacht over Augustinus: praesens de praesente, de futuro, et de praeterito, zoo zou veel, wat hem nu aan alle wetenschap doet vertwijfelen, niet zoo zonderling voor hem gebleven zijn.

Het begrip „absolute tijd", waarvan de heer B. geen oorsprong kent, is een onjuist begrip. Dewijl men de wereld vroeger als een geheel beschouwde, werden vele begrippen met het begrip „alles" verbonden, bijv. almacht, alwijsheid, altijd of absolute tijd. In onzen tijd, waarin de scheiding van het begrensde, van het eindige door de wetenschap aan de hand is gedaan, waarin het oneindige de plaats bekleedt van het eindige, heeft dit tijdsbegrip zijne beteekenis verloren.

Van zijn dogmatisch standpunt uit wordt verder de verandering als een ontrouw worden van het zijnde aan zichzelf [1]) beschreven. Waartoe het woord ontrouw? *Trouw* toont zich bij ons menschen in werkzaamheid, in beweging, in verandering, en ontstaat door werkzaamheid, evenzeer als ontrouw. Waartoe

---

1) Bladz. 26.

het woord ontrouw? Och — de mode is immers pessimisme!

En de stof blijft dezelfde! Onze geest erkent het gelijke en ongelijke levenslang op dezelfde wijze. Hij verandert niet door zijne werkzaamheid.

En waar de voorstellingen van ons geheugen, de plaats van het geheugen, waar zij oorspronkelijk lagen, verlaten, is het geheugen weer hetzelfde. Het beeld blauw, eerst oppervlakkig in het geheugen, verlaat de oppervlakte, en deze is weer geschikt voor dezelfde opname van beelden, als vroeger. Op psychologische gronden heeft men het recht niet te meenen, dat het zijnde zich zelf ongelijk wordt door beweging daarvan.

Ook wordt de mechanistische natuurbeschouwing als methode tegenover de theorie geplaatst. Maar deze is niet alleen methode. Zij erkent wet, en wet is bij ons menschen gezindheid, die zich toont in analoge werkzaamheid onder analoge omstandigheden (werkzaamheid) en in de natuur eveneens. Zij is dus eene zijde der Godsidee, en behoort tot wat men wel noemt theorie.

Van de wereld wordt voorts gezegd, dat zij een „voelbaar redeloos gebeuren" [1]) bezit; van het leven, dat het „moordt en vermoord wordt", enz.

Dat de wereld, wat de onbezielde natuur betreft, door rede bewogen wordt, blijkt uit de analogie der veranderingen. Het zijn alle bewegingen of duren, verbindingen, scheidingen, formaties; het blijkt, dat door hare werkzaamheid bij enkele menschen rede ontstaat, en wel door de analogie harer werkzaamheid, die ons doet werken, welke werkingen voorstellingen worden, en door den geest ook tot rede worden samengevat, welke rede dan weer analoog werkzaam is.

Ook moordt het leven niet en wordt niet vermoord. Het leven staat over tegen den dood.

Maar al kon men deze uitdrukking bezigen, dan had men evenzeer het recht, te beweren, dat het leven leven geeft, en dat het is ontstaan. Het is eenzijdig, het schijnbaar of het werkelijk kwade op den voorgrond te stellen en het goede niet.

Eerst, wanneer men helder inziet, hoe op alle standpunten der ontwikkeling van de hoogere bezielde wereld, te weten:

---

1) Bladz. 41.

van de menschenwereld, de overige wereld aan dat standpunt schijnt te beantwoorden, en eindelijk op het hoogste standpunt der aanvankelijke deugd, de wereld, die tot haar heeft opgeleid, die haar relatief veroorzaakt heeft, omdat zij de mogelijkheid tot haar in zich bevatte, werkzaamheid bevat, die analoog is aan de werkzaamheid des geestes, die zich door deugd laat leiden; — wanneer men helder inziet, hoe de wereld als die geest aangenaam en onaangenaam doet gevoelen, doet verbinden en scheiden, doet kiezen, zal men den eenvoudigsten weg hebben betreden, waarop de verklaring der wereld altoos *vooruitgaat*. De kennis Gods heeft eene eeuwige toekomst.

Slechts eene gezonde psychologie, die tegenover de Platonisch-Aristotelische staat, die weet, dat al onze gezindheden bewustzijn, gevoel, wijsheid, dwaasheid, verstand, onverstand, rede, recht, onrecht, enz. door de voorstellingen van geestesverrichtingen ontstaan zijn, zal bewerken, dat men de wereld verklaart, en tot zelfstandige Godskennis komt.

„Zij zullen allèn van God geleerd zijn". Zoo heette het in de oudheid. In de toekomst zal het heeten: zij zullen allen geleerdheid van hun door God geleerd zijn bezitten.

De waarheid van het godsdienstig geloof der oudheid zal waarheid van waarheid worden, in alle deelen gezuiverd, maar het eeuwig ware behoudende en uitbreidende.

Och begon men in te zien, dat wij met volstrekte toewijding dien weg opmoeten. Maar — de duisternis!

Jelsum, 16 Oct. '96. TH. v. V.

CHRISTENDOM EN HEIDENDOM IN DE „KERKGESCHIEDENIS" VAN BEDA DEN EERWAARDIGE.

Het tijdperk in de geschiedenis van Europa, waarin het christendom, langzaam opdringend uit het Zuiden, in botsing komt met het Keltische en Germaansche heidendom en het, na lange worsteling, overwint, vraagt de aandacht van den onderzoeker dus zoowel voor dat christendom van de 4e tot de 11e eeuw als voor den godsdienst der Keltische en Germaansche heidenen. In die worsteling gaat het heidendom onder, maar niet zonder — noodlottige Nessus-erfenis zullen velen zeggen — met een deel van zijn denkbeelden in het christendom weêr op te staan. Een vrijzinnig paus uit dien tijd geeft den raad heidensche tempels niet af te breken, maar tot christelijke bedehuizen te maken: voorwaar, men vindt in de Kerk van het Europa der middeleeuwen achter beeld en altaar nog de trekken gluren van menige heidensche godheid.

Van de beide strijdende partijen is het Christendom niet alleen als de overwinnende in de beste conditie; het heeft ook dit voordeel, dat het de geletterden aan zijne zijde had, die zijne geschiedenis schreven, uit wier berichten wij nu putten en door wier oogen wij nu zien. Zoodat bij het onderzoek nimmer mag vergeten worden, dat zij tegenover de onderliggende partij schromelijk eenzijdig en onbillijk waren, moesten zijn indien men wil. Moesten, omdat deze kroniekschrijvers en biografen, naar hunne vaste zeggingswijze, in de heidensche Germanen de verdorven dienaren zagen van verdorvener goden, van duivelen en machten der duisternis, besmet door heidensche praktijken, die niet anders verdienden dan te worden uitgeroeid. Een strijd tusschen Christus en Satan, tusschen den Heliand en den Aanstoker van alle kwaad, dat was

de kamp tusschen Christenen en Heidenen. Tegen deze eenzijdigheid in onze gansche bronnenliteratuur dient het onderzoek zich te wapenen.

Een tweede euvel, schadelijker nog, is gevolg derzelfde oorzaken. Wat christelijke schrijvers van de heidensche godsdiensten mededeelen, geschiedt meest terloops. Het was nauwelijks der moeite waard. Een Noorsch geschrift als b. v. Gylfaginning zonder ik uit, maar voor middeleeuwsche auteurs geldt het oordeel geheel. Waarom zou men veel verhalen van de werken der duisternis? Waarom trachten kennis te nemen van wat deze dienaren van Belial hunnen godsdienst noemden? [1]) Het is waar, wij hebben in sommige christelijke geschriften uit dien tijd beroemde bladzijden van rijken inhoud voor de kennis van het Germaansche heidendom, door de onderzoekers dan ook voor en na uitgeplozen; maar meestentijds zijn de berichten klein, onverschillig gegeven, onder andere mededeelingen verspreid, den doorgaanden indruk makende, alsof de schrijvers ze nog bij ongeluk uit hunne pen lieten vloeien. Men leest ze met dat dankbare gevoel, waarmede men ongedachte buitenkansjes ontvangt. Iemand krijgt een overzicht van het aantal dezer toevallige gegevens, als hij kennis maakt b. v. met het bronnenoverzicht, waarmede E. H. Meyer zijne „Germanische Mythologie" opent. [2])

Zoo ongeveer vinden wij bij de profetische en priesterlijke schrijvers in het Oude Testament verhalen over Israël's heidenschen voortijd, die zij, kunnen wij niet nalaten te denken, zouden hebben teruggehouden, als zij zich het heidendom hunner voorvaderen goed duidelijk hadden gemaakt.

Het bezwaar drukt daar het meest, waar onze berichtgevers tot het christendom bekeerde heidenen waren, den tijd hunner dwalingen hatende met renegatenhaat, wèl ook daarop bedacht, in hunne geschriften geenerlei vermoedens te wekken alsof zij aan vroeger liefde, indien al, met eenig verlangen of waardeering terugdachten.

Tot onze beste bronnen blijven behooren de Levens der

---

1) Uit de nieuwere literatuur na de Hervormiug wordt dit standpunt nog iugenomen door onzen Johan Piccardt in zijne „Antiquiteiten." Zie over hem o. a. mijn artikel „Navorscher" 1894, blz. 280 vlg.

2) Zie over hem mijn artikel in de Revue de l'H. d. Rel. XXVIII, n°. 1 en 2.

heidenapostelen. Twee daarvan, Vita Liudgeri en Vita S. Galli heb ik indertijd in het Theol. Tijdschrift aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen.[1]) Doch het verdient, zag ik sedert in, verreweg de voorkeur alle Vitae tezamen in het onderzoek te betrekken en uit de saamvergaderde stof de uitkomsten op te maken. Een werk evenwel van jaren.

Middelerwijl houdt dit artikel zich bezig met een ander geschrift, voor de kennis van ons onderwerp weinig minder als bron geroemd: Historia ecclesiastica gentis Anglorum door den Angelsaksischen monnik Beda Venerabilis. De volgende bladzijden wenschen aan te toonen, wat het werk van dezen voortreffelijken man ons leert van het heidendom zijner land- en tijdgenooten en van de wijze waarop het christendom hun werd gebracht. Er is ernstig naar gestreefd het door hem medegedeelde voor zichzelf te laten spreken, het slechts van elders toelichtende, waar het recht verstaan dit eischte, omdat aldus de waarde van zijn boek te duidelijker naar voren zou treden. En van hooge waarde is het, schoon het in bizondere mate wordt gedrukt door de straks genoemde fouten der christelijke geschiedbeschrijving.

I.

Beda's leven, 673—26 Mei 735, valt in den tijd, waarin ten onzent de koningen Radboud, vader en zoon, den strijd voerden met de Merovingische hofmeyers, waarin zijn eigen vaderland een betrekkelijke rust genoot, na de bloedige oorlogsjaren, die de meeste der zeven Angelsaksische koninkrijken hadden geteisterd onder de opperheerschappij van Penda, den koning van het heidensch Mercia.[2])

Beda's eigen levensdagen zijn in vrede en rust omgevloden, den vrede van zijn klooster, de rust van onverpoosde studie. Zijn vaderland in engeren zin is Northanhumbria, het noor-

1) Zie ook mijn artikel „La vie de saint Gall et le paganisme germanique", Revue XXIX, n°. 3.

2) Werner, „Beda u. s. Zeit", S. 81 noemt als geboortejaar 672 en als plaats Monktown. Anderen 674. Ook zijn sterfjaar wordt bestreden. Maar Browne, „the venerable Bede" p. 12 noot 1 schijnt mij voor 735 overtuigende bewijzen te hebben aangevoerd.

delijkst koninkrijk der Zeven. Uit de korte biografische aanteekeningen van zijn hand achter zijne Kerkgeschiedenis [1]) leeren wij niet meer dan enkele bescheiden gegevens, te sober waar het geldt den vader der Engelsche geschiedenis en letterkunde. Als een knaap van zeven jaar komt hij naar het klooster van St. Peter te Wearmouth [2]), aan den noordelijken oever van de Wear — Were, — waar Benedict Biscop abt was, en gaat vandaar naar het St. Pauls-klooster te Yarrow aan den zuidelijken oever van de Tyne, die even ten noorden van de Wear in de Noordzee stroomt. Van dat klooster was Ceolfrid toen prior. Daar wordt hij op zijn 19e jaar diakoon, op zijn 30e priester. Daar sterft hij, 59 jaar oud. Dat is alles. Van de wereld heeft Beda niet veel meer gezien dan het stuk land tusschen deze beide kloosters; misschien heeft hij een enkele maal een bezoek gebracht aan Eoforwyc (York). „De oogen, die den stroom der tijden op- en nederwaarts zagen, en hadden geleerd de gebeurtenissen zoo juist te meten, hadden van de aardsche landen niet meer aanschouwd dan de streek, waar nu de Wear en de Tyne hare bezoedelde wateren naar zee stuwen en het land ligt onder den vloek van smook en roet, waar tòen de monniken van St. Paulus en St. Peter hunne akkers bebouwden en hunne herders de schapen hoedden." [3]) Maar evenmin als Kant Königsberg en Spinoza den Haag behoefden te verlaten om groot te worden, even weinig heeft Beda verre reizen behoeven te ondernemen om het licht van zijnen tijd te wezen. „Al wat in boeken stak was in dat hoofd gevaren." Zijne werken vormen een soort van encyclopaedie van het toenmalige weten en zijn voor het grootste deel de leerboeken van de latere eeuwen geworden. Wanneer men de lijst zijner geschriften, eveneens achter de Historia gevoegd — V, 24 — nagaat, kan men niet genoeg deze veelzijdigheid van geest bewonderen, die zich even gemakkelijk bewoog op het gebied der bijbelsche exegese als der taalwetenschap, op dat der geschiedenis, predikkunde, metriek, natuur- en tijdrekenkunde, werken voor het allergrootste deel

---

1) H. E. V, 24 ed. Alfred Holder 1882, waarnaar in 't vervolg geciteerd wordt.

2) Wiuraemuda in Beda's tijd. Wira muðan, (ad)ostium Wiuri fluminis.

3) Keary, „Vikings in western Christendom" p. 128.

in tallooze handschriften voor ons bewaard gebleven, waarvan de veelheid bewijst hoe zeer men hem de middeleeuwen door op hoogen prijs bleef stellen. Van de Historia bestaan 132 handschriften; de eerste uitgave is van 1471 en er zijn zeven vertalingen, onder welke die van koning Aelfred in het Angelsaksisch [1]). En nog meer verbazen wij ons, als wij bedenken, dat 40 jaar vóor zijne geboorte de koningen van zijn land nog heidenen waren — Edwin van Northanhumbria wordt gedoopt in 627 — en hij, de geleerde christelijke schrijver, vóor zich had geslacht op geslacht van ongeletterde heidenen.

De Historia ecclesiastica is een bewonderingswaardig boek, in een helder en aangenaam Latijn, waarvan ik de zuiverheid niet vermag te beoordeelen, maar dat in elk geval veel hooger staat dan de taal b. v. van Jordanes [2]) of Isidor [3]). De fouten van het boek zijn, zou ik zeggen, vanzelf sprekende, zooals o. a. Beda's naïef en ongeschokt wondergeloof. Geen schaduw van kritiek op mirakelen, geen zweem van twijfel, geen vermoeden, dat iemand zou kunnen twijfelen. De voortgang van het verhaal is niet altijd geleidelijk. Ook neemt Beda's eigenlijk vaderland, Northanhumbria, eene onevenredig groote plaats in de Historia in.

Doch daarnaast, vooreerst, welk eene voortreffelijke bronnenstudie, welk een zelfstandigheid in oordeelen en vergelijken! Als hij zijn boek zal gaan schrijven wendt hij zich voor elk stuk der Heptarchie tot de beste autoriteit, berichten van tijdgenooten en ooggetuigen en put uit authentieke kloosterdocumenten; hij gebruikt brieven uit het pauselijk archief te Rome, voegt er bij wat hijzelf had gezien en medegeleefd en ordent en schift dat alles met verwonderlijke takt en scherpzinnigheid.

1) Volledig bij Potthast, Bibliotheca histor. medii aevi 1895, I, 137—141.

2) „Seine stümperhafte Handhabung der lateinischen Sprache" zegt Martens in zijne Inleiding vóor de „De origine actibusque Getarum", bij Wattenbach, XI Jahrh I. Band S. VI.

3) „Beda, der als Schriftsteller hoch über seinem Vorgänger Isidor steht". Coste in Inleiding vóor Isidor's „Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum" bij Wattenbach, VIIe Jahrh. Ie Band S. X. Een van de ergste voorbeelden van slecht kroniek-latijn geeft misschien de monnik van het klooster S. Andreas op den berg Sorakte, Benedictus die, ± 970 schreef. „Zijne taal is in 't geheel geen taal en gelijkt het meest op koeterwaalsch .... zoodat de beteekenis der woorden alleen maar kan geraden worden ...." (Wattenbach IX Jahrh., XIe Band, S. 96 f.)

Voor Kent stelt hij zich in verbinding met bisschop Albinus van Cantwaraburc (Canterbury), den leerling van Theodorus; met Nothelm, priester te Londen, die voor Albinus in het pauselijk archief te Rome brieven afschreef. Voor Westsaxonia, Suthsaxonia en 't eiland Vecta (Wight) maakt hij gebruik van de kloosterbibliotheek van bisschop Daniël van Westsaxonia. Voor Mercia helpen hem de monniken van de abdij van Laestingaeu, en van Lindsey (Lincolnshire) verhaalde hem bisschop Cunebert. Voor Northanhumbria had hij tallooze stukken uit zijn eigen klooster Yarrow, synodale akten, berichten van ooggetuigen. Van dit alles geeft hij zelf uitvoerig rekenschap in de opdracht zijner Historia aan koning Ceolwulf, zijnen vorst, die twee jaren na Beda's dood, dus in 737, wordt afgezet. Voor oudere tijden steunt hij op Eutropius en Orosius en vergelijkt daarmede de berichten van Gildas.

Aan deze deugden paart Beda een geheel eigenaardige wijze van verhalen, ernstig en waardig, zooals het onderwerp dat medebrengt, meteen frisch en bekoorlijk, kinderlijk en argeloos. Tusschen de uitvoerige bescheiden over het kerkelijk leven zijner dagen vindt de lezer tot zijne verrassing soms kleine schilderachtige trekken uit het maatschappelijk leven des volks, en dat wij er te weinig van vinden naar onzen zin mag hem niet geweten worden. Hij kon niet denken, dat het nageslacht liever zou zijn ingelicht over b. v. de inrichting van eene boerenhofstede in de buurt van zijn klooster, dan over den Paaschstrijd tusschen de Britsche en Angelsaksische Christenen. In elk geval biedt de Historia te dezen opzichte minder teleurstelling dan de Preeken doen, waarin niets gevonden wordt over het maatschappelijk leven zijner dagen. Hoeveel rijker zijn de homilieën van Chrysostomus! Maar Beda's preeken waren godgeleerde lezingen in een rustig klooster, verre van de wereld; en wat zou hij zijne monniken dan van de wereld hebben gesproken?

In de Historia is de beschrijving van een dorpsherberg, waarvan de muren uit takken samengevlochten zijn (virgis contextum), denkelijk met klei gestopt en waarvan het dak uit stroo bestaat (foeno tectum). 's Avonds zitten daar de boeren bij het gelag (III, 10). Op 't eiland Lindisfarne — klassieke plek, waarover meer — bouwt bisschop Finan in 652 een

kerk, naar Iersche wijze (more Scottorum [1]) niet van steen maar van eikenplanken en het dak maakt hij van riet. Eerst een later bisschop, Eadberct, vervangt het riet door leiplaten (III, 25). Eene mededeeling, die ons, indien nog noodig, de oudste christelijke kerken niet als kathedralen kennen doet.

Elders (IV, 13) is de schildering van een hongersnood in Suthsaxonia, als bisschop Wilfrid in 681 daar het Evangelie predikt. Hoe in dat land drie jaren lang geen regen was gevallen en dus het volk in den bittersten nood verkeerde. Het moet toen vaak gebeurd zijn, zegt Beda, dat 40 tot 50 menschen, door den honger gemarteld, tezamen naar een hooge rots aan de zeekust gingen, elkander bij de hand namen en zoo naar beneden sprongen om vereenigd den dood te vinden. Zulke tooneelen vergeet men niet, noch de sobere wijze van schildering. Wat Beda laat volgen, dat de bisschop de Zuidsaksen het gebruik van netten leerde, daar zij alleen nog maar den hengel kenden, schijnt onjuist, omdat het gebruik van vischwant schier zoo oud is als de wereld.

Er loopt door den verhaaltrant van onzen monnik ook een humoristische ader, of althans het maakt op ons dien indruk. Zoo vertelt hij van een tocht van koning Egfrid van Northanhumbria — 670 — om de Ieren te tuchtigen, een argeloos volk, voegt hij er bij, dat den Engelschen toch altijd zoo bizonder vriendelijk gezind is („gentem innoxiam et nationi Anglorum semper amicissimam" IV, 26), wat in onze moderne ooren een eigenaardigen klank heeft, al doet het getuigenis ons genoegen voor de Ieren. Trouwens, er zijn uit de oudheid ook ongunstige meeningen over hen. Hieronymus, de kerkvader, zegt van Coelestius, metgezel van den ketterschen Pelagius, dat hij een pootige kerel was en tot aan de keel vol zat met Iersche brij. Een onaardige manier om van Iersche brij en van Ieren te spreken [2]).

Elders (V, 2) verhaalt Beda van een doofstommen knaap door bisschop Johannes genezen, die hem langzaam letter voor letter met de lippen vóordoet, hem laat zeggen: „gae", wat, zegt Beda, in de taal der Angelen „ja" beteekent, en hem

1) De Ieren heetten toen Scotti. Zoo b.v. Vita S. Galli Pertz II, 1[15] Mon. S. Gall. de Gest. Kar. I, 1.

2) Browne, Chr. Church before Augustine p. 80.

zoo weêr vlug ter tong maakt en ook in 't geheel sterk en gezond. Eene aardige bijdrage tot de geschiedenis der doofstommenbehandeling. Daarop stelt de bisschop, de welwillendheid ten top voerende, den armen knaap voor, om monnik in zijn klooster te worden. Maar deze „ging maar liever naar huis terug".

Niet zonder glimlach leest men van Utta, een priester, door storm op zee overvallen en het geweld der golven stillend door er olie op te werpen. De olie, verklaart ons Beda (III, 15), was namelijk van te voren door bisschop Aidan van Lindisfarne gewijd. Niets nieuws onder de zon. Alleen maar anders uitgelegd.

Naast dit ongekunstelde treft ons in Beda's stijl groote kernachtigheid. Bij het verhaal van den beroemden slag bij Loïdis aan de Vinuaed [1]) (Lhydes a. d. Winwed in 't Zuiden van Northanhumbria, 17 December 655), waar, als op een ander veld van Waterloo, de Noordengelsche rijken van den dwingeland Penda werden verlost, teekent Beda aan, dat de wateren van den stroom sterk waren gezwollen, zoodat er in zijne golven meer vluchtenden verdronken dan er strijdenden door het zwaard des overwinnaars werden gedood (III, 24). Eene bizonderheid, waarvan het Boek der Richteren een tegenhanger bezit, als in het Lied van Debora wordt gezongen, dat bij het gevecht, waarin Barak de Kanaänieten slaat, de beek Kison vele vluchtenden verdrinkt,

„de beek Kison sleurde hen mede,
„de overoude beek, de beek Kison.
„Prijze mijn ziel Jahwe's kracht!" (Richt. V, 21).

Overigens is een open oog voor natuurkracht en natuurschoon niet Beda's sprekendste karaktertrek, wat hij intusschen met schier alle schrijvers uit de oudheid gemeen heeft. Bewijs, dat men iets voelde voor de schoonheid van bergen, zeeën en bosschen, is een zeldzaamheid. Caesar trekt door Zwitserland, alsof het een eentoonige polder ware. Ook het oog dezer kloosterlingen, die in eenzame cel hunne kronieken schreven, is voor dit soort van schoonheid nog niet opengegaan, evenmin als voor de natuurlijkheid der menschenfigu-

1) Leeds.

ren, die zij schilderden. Iersche monniken kleuren in hunne Evangeliën-handschriften de armen van den Christus rood en zijne beenen blauw, wanneer zij meenden dat de kleurenharmonie dit eischte [1]).

Wat Beda aangaat, hij opent zijne Historia met de beschrijving van Engeland, zooals hij dat kende, het schilderend als een land van melk en honing, met een overvloedige land- en waterfauna, met purperslakken, heetwaterbronnen, rijk aan metalen. Over de schoonheid, al ware 't maar van zijn eigen Northanhumbria geen woord! Wel een verhaal, dat in Ierland geen slangen kunnen leven. Een gelukkige bizonderheid voor het arme, groene Erin! Als men uit Engeland slangen invoert sterven zij, zoodra zij de Iersche lucht maar ruiken (odore aeris illius terrae adtacti, I, 1). Ja, als men codexbladen uit Ierland afschrapt en dat schrapsel, met water vermengd, te drinken geeft aan door slangen gebetenen, verliest het gif zijne werking. In een later boek hooren wij, dat Columba's klooster Dearmach heette (i. e. campus roborum III, 4), omdat er daar zulk een overvloed van eikenwouden was. Maar van de schoonheid van het landschap wordt niet gerept.

Misschien het merkwaardigste in dit eerste hoofdstuk is eene mededeeling, die het bestaan van matriarchaat aanwijst nog in Beda's dagen. De Scotti, zegt hij, die in Ierland woonden, zagen zich door de woeste Picten overvallen. Om van de indringers af te komen vestigden zij toen hunne aandacht op Engeland. De Picten lieten zich wegzenden en vestigden zich in 't Noorden. Daarna vroegen zij aan de Schotten om vrouwen en kregen ze ook, onder beding, dat wanneer er in later tijd onder hen twist mocht ontstaan over de troonsopvolging, de vrouwelijke lijn vóor zou gaan („magis de feminea regum prosapia quam de masculina regem sibi eligerent"). En dat is, zegt Beda, tot op dezen dag toe zoo bij de Picten gebleven. Een duidelijk spoor van matriarchaat, want het kind van een prinses, aldus de overweging, heeft koninklijk bloed in de aderen, wie ook de vader zijn moge.

Om de kenschetsing van onzen Yarrower monnik als schrijver te besluiten zij nog herinnerd, dat hij in zijn oordeel eene

1) Carrière, Kunst III, II, 160.

bewonderenswaardige onpartijdigheid aan den dag legt en zich met beminnelijke zachtheid uitlaat over heidenen, zoowel als over de Britsche christenen, die in den kerkelijken strijd tegenover hem staan. Iets buitengewoons zeker in die dagen. En het is een welgevallige gedachte, dat dezelfde man, die als geschiedschrijver en geleerde in vele eeuwen zijns gelijke niet vinden zou, meteen de type is van den zachtmoedigen, strengzedelijken, vromen monnik uit de oudchristelijke tijden.

Hij kan geen enkele reden hebben om veel liefde te koesteren voor de nagedachtenis van koning Penda van Mercia, een „bloedgierige, verstokte heiden" [1]), die lange jaren den Christenen was als een bezoeking van Satan, maar hij haalt met sympathie een woord van hem aan, dat *zij* ellendigen waren en diep te verachten, die den God, in wien zij geloofden, niet wilden gehoorzamen (III, 21) [2]). Op kerkelijk gebied stond Beda aan de zijde der Roomsch-Katholieke, Saksische Christenen en tegenover de oudere, Britsche, die in veel een anderen ritus volgden. Maar dat neemt niet weg, dat hij een hunner uitnemendste bisschoppen, Aidan (van Lindisfarne, † 31 Augustus 642, III, 3, 5) voluit en onpartijdig prijst (III, 17) als een man, die ofschoon hij Paschen vierde op een verkeerden dag, toch het oog had op hetzelfde lijden en sterven van Christus; die, ofschoon zijn tonsuur niet geacht kon worden rechtzinnig te zijn, toch zorgvuldig alles deed, wat hij als plichtmatig had erkend, wat immers heiligen betaamt [3]). Waarbij niet moet vergeten worden, dat de Paasch- en tonsuur-strijd toen met grooter verbittering gestreden werd, dan wij ons zelfs voor die dagen gemakkelijk denken kunnen.

Dezelfde beminnelijke gezindheid komt verkwikkelijk aan den dag in een uitspraak als deze, dat men den dood van koning Sigbert van Estsaxonia (660) wel is waar moet beschouwen als de straf voor zijne vroegere ongehoorzaamheid aan een bisschop, maar echter gelooven mag, dat de dood

1) Browne, Beda etc., p. 47.

2) Zoo spreekt de heidensche Saksenkoning Wittekind een woord over de christelijke liefde voor de armen, waardoor Karel de Groote beschaamd wordt. De mededeeling is trouwens onhistorisch. (Wattenbach over Petrus Damiani, die deze anecdote mededeelt, IX Jahrh., XI Band, S. 101 f.

3) Cf. een dergelijke uitspraak over Furseus, III, 19.

des vromen mans niet alleen deze schuld heeft gezoend, maar ook zijne verdiensten vermeerderd heeft, daar hij stierf om het nakomen van de geboden van Christus (III, 22). En van Wilfrid, den apostel der Zuidsaksen († 709), teekent hij aan, dat hij reeds als kloosterling te Lindisfarne, toen hij nog de tonsuur niet ontvangen had, zich door die deugden onderscheidde, die van meer waarde zijn dan de tonsuur, ootmoed en gehoorzaamheid (V, 19). Zulk een mildheid, zulk een ruimte van blik verdienen zeker in een monnik van het einde der 7de eeuw te worden geprezen. Doorgaande — b. v. in het afschrijven van de brieven van paus Gregorius aan Melittus, waarover meer — biedt hij ons het schouwspel van een man, die zich hoog boven zijn tijd verheft en dien overziet met bezonnen wijsheid en zacht oordeel.

II.

Van den vorm kom ik thans tot den inhoud.

Wanneer men zich herinnert, dat Beda in 673 geboren werd, verbaast men zich niet te hooren, dat zijne ouders nog heidenen kunnen geweest zijn. Het katholieke Christendom was op het einde der 7de eeuw in Engeland nog maar spaarzaam door- en het Britsche ver teruggedrongen. Verwonderlijker is het te bedenken, dat Engeland voor het zuidelijk Europa nog zulk een terra incognita was, dat het voor het doodenrijk kon gehouden worden. Is er niet een mythe bewaard bij Procopius in zijn boek over den Gothischen oorlog, aldus luidende, dat visschers aan de Fransche kust des nachts door kloppen aan de deur worden gewekt; dat zij dan naar buiten treden en aan het strand booten vinden liggen, schijnbaar ledig, maar met zielen zoo zwaar bevracht, dat zij maar een vinger boven den waterspiegel uitsteken; dat zij dan in één nacht roeien naar de kust van Brittia en dat daar de booten door onzichtbare geesten worden afgewacht; want dat zij namen hooren roepen en langzamerhand de booten leeg voelen worden; en dat zij dan haastig naar de bewoonde wereld terugkeeren [1]). Brittia het doodenrijk! Het land der An-

---

1) Procopii de bello Gothico libri quatuor ed. Hugo Grotius, IV, 20, p. 289.

gelen dat der engelen, zooals nog later eeuwen fabelden. Niets kan duidelijker de afgelegenheid en de onbekendheid van Engeland schilderen dan deze mythe [1]).

Meteen — het moge terloops worden opgemerkt — werpt zij een verrassend licht op die in het Europeesche folklore welbekende meikeverliedjes, met het vaste refrein: „Engeland is gesloten, de sleutel is gebroken", of „Engeland is afgebrand". Mannhardt houdt het Engeland dezer liedjes voor een rijk in de wolken, waaruit ook sneeuw en regen komen. Aan Groot-Brittannië wil hij niet denken [2]). Vóor eenige jaren over deze zelfde liedjes handelend, waagde ik geen beslissing [3]). Maar nu sedert gebleken is, dat de meikever een zieledier is, een van de dieren, waarin de ziel zich kan belichamen [4]), wordt nu niet de opwekking „maikäferchen fliege" en daarna het teleurstellend bericht, dat Engeland gesloten of afgebrand is, verrassend duidelijk gemaakt door een mythe als deze van Procopius, waarin Brittia het zielenrijk is, waarheen de zielen der dooden worden gevoerd? Onze meikeverliedjes verkrijgen aldus hunne plaats bij de herinneringen aan zielenkultus onzer voorvaderen.

Een merkwaardig voorbeeld te meer hoe weinig de onderscheiden Europeesche landen van elkander wisten, deze maal de Noormannen van Frankrijk, is dat verhaal van den viking Ragnar Lodbrog, die met zijn vloot ergens ver van huis een vreemde stad tracht in te nemen. Maar zij wordt door de hemelsche machten beschermd, die de roovers zelfs met een besmettelijke ziekte bezoeken, zoodat er velen sterven. Daarom denken zij, dat zij in Niflheim, de onderwereld, zijn aangeland. En nu blijkt uit gelijkluidende berichten van christelijke kroniekschrijvers, dat die stad Parijs moet geweest zijn. Parijs voor de vikings Niflheim! [5]).

Om tot Engeland terug te keeren. Waren tijdgenooten zoo slecht ingelicht, dan is het geen wonder, dat wij omtrent zijne oudste geschiedenis evenmin goed op de hoogte zijn.

1) Cf. Keary, p. 5.
2) Germ. Mythenforschung, S. 347 ff.
3) Holda-mythen, blz. 264.
4) E. H. Meyer, German. Mythologie, S. 63.
5) Naar Keary, p. 163, s.

Met name liggen de oorsprongen van het christendom op deze eilanden in het duister. Wie bracht voor de eerste maal de Blijde Boodschap naar Brittannië? De legende noemt zelfs Paulus. Anderen zochten verband tusschen de Britsche matrone Martia door Martialis bezongen èn de Martia uit 2 Tim. IV, 21. Maar alles is onzeker. Uit zeer oude dagen kan dat inschrift uit Merionetshire in Wales dagteekenen: „hier rust Porius; hij was een christen" [1]). Ook weten wij, dat de Diocletiaansche vervolgingen mede in Engeland hare martelaren telden [2]).

Intusschen ligt de geschiedenis der christelijke zending in Engeland buiten het bestek van dit opstel. De vraag, die ons allereerst te beantwoorden staat, is deze *wat Beda's Historia ons leert omtrent de wijze van heidenbekeering?*

Wij kiezen ons punt van uitgang bij de komst van Augustinus ten jare 595. Door paus Gregorius uitgezonden landt hij op een klein eilandje Tanatos (Thenet) aan de kust van Kantia (Kent), zelfde plek (de geschiedenis is vol van zulke treffende bizonderheden) waar eenmaal Hengist en Horsa hunne Saksen aan land zetten. Beda teekent hierbij aan (I, 25) dat Thanet, naar de tellingswijze der Angelen 600 familiën groot was, t. w. voor 600 huisgezinnen bestaan opleverde. Eene oorspronkelijke en dichterlijke manier van landmeten. In dien tijd regeerde over Kent koning Ethelbert, zelf nog heiden, maar gehuwd met een christin, Bertha, uit het Merovingisch koningshuis. Over dezen koning zal later nog gehandeld worden.

Gelijk het van Roomsch-katholiek standpunt uit beschouwd een groot geluk was, dat de Franken eerst onder Chlodwich tot het Christendom kwamen, omdat het Arianisme toen al in kracht verminderd was en de koning met zijn volk dus aanstonds naar rechtzinnigen ritus kon worden gedoopt; zoo mag het, uit hetzelfde oogpunt bezien, een zegen heeten, dat Engeland nog nagenoeg geheel heidensch was, toen Augustinus daar landde, zoodat Ethelbert christen kon worden zonder

1) Porius hic in tumulo jacet, homo christianus fuit. Bij Hübner, Inscript. Brit. Christ. 1876, n°. 131.

2) Winkelmann, Gesch. der Angelsaksen II.
Browne, Chr. Church before Augustine.

kettersche bijmengselen. De ketterij in dit geval te zoeken bij de Iersche christenen.

Doch buiten dit standpunt om, is de zaak niet zoo eenvoudig. Wel is gezegd, dat de Roomsche zendelingen van paus Gregorius, in tegenstelling met de stroeve, Keltische monniken uit Patrick's school, de leer van Christus met de hun eigen helderheid en mildheid predikten [1]), maar juist Beda's Historia wekt op menige bladzijde den indruk, dat de zending der Ieren in Engeland van hooger karakter was dan de latere arbeid der Roomsch-Katholieken. Dezelfde krasdogmatische formule: „geen christendom buiten den paus van Rome", waarvan Bonifacius, de apostel der Duitschers, later zulk een ijverig kampioen zou zijn, bracht ook de katholieke missie in Engeland niet alleen in voortdurenden strijd met de oudere, Iersche kerk, die zij daar vond, maar maakte haar streven veel leerstelliger dan dat der Ieren, die meer aan het praktisch Christendom dachten. En als wij de kerstening van Engeland door felle, kerkelijke twisten zien tegengehouden, ligt de schuld (of wil men alleen, de oorzaak) zonder twijfel bij de jongst ingekomen katholieke partij. Het pleit voor Beda's groote onpartigheid, dat zijn boek dien indruk wekt. Want hij was zelf ijverig en devoot katholiek. Maar hij denkt er niet aan b. v. den lof in de pen te houden dien hij gevoelt voor de Iersche missie in Northanhumbria, op verzoek van koning Oswald († 642) ondernomen (III, 3).

Om tot Augustinus terug te keeren. Uit de vlijtige briefwisseling tusschen de H. Stoel èn hem en zijne medehelpers, heeft Beda vooreerst afgeschreven den sinds zoo beroemd geworden brief van paus Gregorius aan den abt Melittus over de wijze van heidenbekeering. Het stuk draagt zijn goeden naam terecht. Het vertoont den paus in de „vrijheid van den Evangelischen Christen en meteen als bezonnen, scherpzinnig staatsman" [2]). De strekking van den overbekenden [3]) brief is

1) Carrière, a. w. III, II, 156.

2) Winkelmann S. 40. Theol. Tijdschr. 1892, blz. 447.

3) Zoo mag hij heeten. De tallooze handschriften en uitgaven zijn vermeld bij Potthast, Bibl. II, 539 sub voce „Gregorius I, papa, Epistolae libri XII". Over dezen brief afzonderlijk cf. Jaffé, Regesta Pontif. Roman. I, 207, ook reeds in de 1e uitgave van 1851 no. 1426, in de 2e uitgave 1888 no. 1848. Voorts opgenomen

deze, dat de heidensche tempels niet verwoest, maar van de beelden ontdaan, met wijwater besprengd, van relieken voorzien en dan den waren God gewijd moeten worden. Voorts moet men de heidenen niet verhinderen bij deze gekerstende tempels samen te komen, maar hun toestaan, zooals zij plachten, hunne uit boomtakken gevlochten hutten rondom het heiligdom op te slaan en hunne offermalen te houden (tabernacula... de ramis arborum faciant et religiosis conviviis sollemnitatem celebrent). Alleen men late hen dat doen op gedenkdagen der martelaren, zoodat zij dan hunne offerdieren niet langer den duivel, maar Gode brengen. Laat men hen op deze wijze hunne aardsche vreugde, dan zullen zij zooveel te liever zich der hemelsche overgeven. Men komt immers ook een hoogen berg niet in groote sprongen op, maar stap voor stap (I, 30).

Er zullen er wel gemeend hebben, dat men zich op deze wijze wat al te zeer voegde naar de heidensche praktijken. Maar de brief leert ons toch het bekeerings-programma van dezen voortreffelijken paus en bewaart ons tegelijk enkele heidensche trekken. De Saksische Germanen, in hunne takkenhutten om den tempel met zijn godenbeelden gelegerd, hun offermaaltijd vierende, staan ons duidelijk voor oogen.

In andere bij Beda bewaarde brieven van Gregorius, vertoont de paus zich in nog schooner licht. Augustinus had gevraagd hoe te handelen in de geschillen tusschen de Roomsche en de Keltische kerk? „Kies, geliefde broeder”, antwoordt de paus (I, 27), „uit alle kerken, die gij kent, het vrome, het stichtelijke, het goede uit, en plant dat als een saamgelezen ruiker het hart uwer Angelsaksen in”. Augustinus wilde worden ingelicht omtrent de straffen aan kerkroovers. De paus schrijft terug (I, 27): „de hardheid der straf hangt af van de vraag of de diefstal uit nood dan uit hebzucht geschiedde. Maar ook bij strenge straf moet liefde uwe hand leiden, anders

---

in Monum. Germ. histor. XI, 56. Maurinorum ed. XI, 76. Gussanvilei ed. IX, 71 (uit Jaffé t. p.). Nog is de brief opgenomen of behandeld in tallooze latere werken, bij Maurer, Grimm, Winkelmann e. a. Dus maakt het een ietwat dwazen indruk in den Drentschen volksalmanak 1892, blz. 168 vlg. een stukje over dezen brief te vinden, waarin hij als een gloednieuwe ontdekking wordt voorgesteld en door den schrijver aldus bij het publiek wordt ingeleid: „Daar stuit ik op een geschrift”...

wordt de straf redeloos en onnut". Kostelijk van fijne ironie en treffend van ernst is de brief, waarmede Gregorius den apostel antwoordt op diens vermelding van door hem verrichte wonderen. „Het is zeker heerlijk, geliefde broeder, dat God door u aan de Angelsaksen zijne wondermacht toont. Maar gedenk wat Jezus tot zijne leerlingen zeide, toen zij hem berichtten, dat hun zelfs de booze geesten onderdanig waren, „verheugt u niet daarover, maar weest blijde, dat uwe namen in den hemel staan geschreven". Niet alle uitverkorenen, vervolgt de paus, werken wonderen en toch staan al hunne namen in den hemel opgeteekend. De leerlingen der waarheid mogen zich alleen over die gaven verheugen, die zij met allen gemeen hebben" (I, 31). Voorwaar zulk een man verdiende aan het hoofd der christenheid te staan!

Beda geeft in zijne Historia van Gregorius eene uitvoerige levensbeschrijving (II, 1). Daaruit zij nog medegedeeld de trouwens welbekende anecdote, die volgens Beda verklaart, waarom Gregorius zich juist om het heil van de Angelsaksen zoo bekommerde, zoodat „wij het teeken van zijn apostelambt zijn in den Heer". Eenmaal wandelde de paus op de markt te Rome en zag daar, naast andere „voorwerpen" ook slaven, die hem troffen door hunne blankheid van huid, vriendelijk uiterlijk en weligen haardos. Als hij hoort, dat dit heidenen zijn uit Brittannië, antwoordt hij: „hoe droevig, dat de vorst der duisternis zulke menschen in zijn macht heeft". Daarop vroeg hij: welken naam dit volk droeg? En men zeide hem: „Angelen". „Welaan", sprak hij, „zij hebben een engelenaangezicht en het betaamt, dat zij medeerfgenamen der engelen in den hemel worden". Dan vroeg hij: „hoe heet de provincie, van waar zij komen?" En men antwoordde: „Deira" (het zuidelijk deel van Northanhumbria). „Nu dan", sprak hij, „de ira, den toorn Gods ontrukten en tot Christus' barmhartigheid geroepenen zijn zij". „En hoe heet de koning van dat land?" Men zeide hem: „Aella". Daarop de paus weder: „Het Alleluja, de lof des Scheppers moet ook in die landen gezongen worden".

Koning Ethelbert van Kent dan ontving de vreemdelingen vriendelijk. Hij kwam naar Tanetos en hield daar open hof. Onder den vrijen hemel sprak hij met hen, want, vertelt Beda

(I, 25), hij vreesde, dat zij hem in een overdekt huis met booze tooverkunsten schade zouden toebrengen! Maar zij kwamen in Gods kracht, droegen als veldteekens een zilveren kruis, op een vaan het beeld van onzen Heiland geschilderd en zongen litanieën. Kort daarop liet de koning zich doopen (I, 26). Van Kent begint de victorie. Maar het was een uiterst langzame zegepraal.

Langzaam om de hardnekkige taaiheid, waarmede althans een deel der heidenen aan zijne goden vasthield, veel hardnekkiger dan sommige schrijvers hebben voorgesteld; langzaam om de twisten tusschen de Romeinsche en de Iersche christenen; langzaam niet het minste om de onophoudelijke oorlogen, die de Zeven rijken verscheurden. Zooals de Merovingische prinsen bij Gregorius van Tours, zoo gaan de Angelsaksische koningen elkander bij Beda te lijf, en het kost eenige inspanning den draad in al deze verwikkelingen te volgen [1]). Het is een eindelooze burgeroorlog. En geen vikings hadden door hunne plundertochten nog tot eendracht gemaand; geen Aelfred de Groote was nog geboren, die, andere Charlemagne, het verdeelde bijeenbond. Beda verhaalt ons uitvoerig van die oorlogen en het verbaast ons geen oogenblik, dat, te midden van dit wapengekletter, de stemmen der zendelingen, de gebeden en de kerkliederen niet werden verstaan.

Overigens leeren wij van hem minder dan wij zouden wenschen van den strijd tusschen heidendom en christendom. Zooals wij o. a. uit de Vitae weten richtten zich de aanvallen der christenen vooreerst tegen de godenbeelden. De gronden tegen de idolen daar aangevoerd, vinden wij ook hier, tezamen gevat b. v. in een brief van een lateren paus, Bonifacius [2]) aan den heidenschen beheerscher van Northanhumbria, Edwin. Natuurlijk was den paus aan de bekeering van den koning

---

1) Vergelijk het overzicht van de heptarchische koningen der zevende eeuw, die bij Beda voorkomen, achter dit opstel geplaatst.

2) Gregorius I, gewijd 3 Sept. 590, † 12 Maart 604.
Sabinianus, „ 13 „ 604, „ 22 Febr. 606.
Bonifacius III, „ 19 Febr. 607, „ 12 Nov. 607.
S. Bonifacius IV, „ 15 Sept. 608, „ 25 Mei 615.
Bonifacius V, (619—625) is dus de schrijver van dezen brief. Weidenbach, Calendarium hist. christ. 213.

veel gelegen, zoodat hij van verre het werk der zendelingen door zijne brieven steunt. Over dezen Edwin zal later uitvoerig gesproken worden.

Maar de paus schrijft (II, 10. 625): „wij willen in dezen brief uwe majesteit (Gloriosos vos) met liefdevollen drang opwekken de afgoden en hunnen dienst te verafschuwen, de dwaasheden der godentempels en de bedriegelijke vleiereien der orakels te verachten en te gelooven in God den Vader... Hoe kunnen zij kracht hebben iemand te helpen, die uit vergankelijke stof zijn vervaardigd door hen, die onder u staan. Is het geen menschelijke kunst, die hun de ziellooze gedaante van menschelijke ledematen gaf? Beweegt men ze niet dan kunnen zij niet gaan. Hoe kan men goden vereeren, aan wie men zelf gestalte gaf?... Vernietig ze dus en wend u tot God". Met dezen brief zendt de paus aan den koning een goudgestikt kleed en een mantel van Ancyra, om ook langs dezen meer wereldschen weg op Edwin's gemoed te werken. Men ziet, ook hier blijft de bestrijding van beelden in algemeenheden. Wij zouden wel tien goudgestikte kleederen willen geven voor de nauwkeurige beschrijving van ook maar één dier beelden, met den naam en de eigenschappen van den god of de godin, van ook maar één dier orakels, die de koning werd verzocht te verafschuwen.

Terzelfder tijd zendt Bonifacius, den invloed der vrouw kennende, ook eenen brief aan Edwin's gemalin, de Kentsche prinses Ethelberga en reeds christin, opdat zij haren gemaal van de afgoden en de waarzeggerijen aftrekke. Laat zij hem het heerlijk geloofsgeheim ingieten, zijn koud hart ontgloeien. Zoo zullen zij niet slechts één lichaam, zij zullen ook één ziel zijn. (II, 11). Ook hier voegt de paus bij zijn schrijven geschenken: een zilveren spiegel en een ivoren, met goud ingelegden kam [1]). „Uwe majesteit moge ze met dezelfde welwillendheid aanvaarden, waarmede ze werden gegeven." Sieraden deden toen hun werk zoo goed als nu, maar de genoemde voorwerpen toonen, dat toenmaals in Engeland ook de koninginnen nog niet verwend waren.

---

1) „pectinem eboreum inauratum." Wilden (vertaling. Schaffhausen, 1866) t. p. heeft „Harfenschlägel". Afbeeldingen van Angelsaksische lijfsieraden bij Parmentier Album historique I, 168.

Overigens ook hier weer: tempels, beelden en waarzeggerijen, de drie heidensche verfoeiselen, welke den christenen 't meest in het oog sprongen. Doch het blijkt nooit, dat zij verder gingen en ook doordrongen tot de denkbeelden. Zij waren te zeer overtuigd, dat het toch alle overleggingen des Satans waren. Ook verwoest men spoediger beelden, dan dat men denkbeelden verandert. En met vaste regelmatigheid vinden wij ook bij Beda, dat elke bekeeringspoging met een aanval op de beelden aanvangt. „Dat kunnen geen goden zijn, die door menschenhanden zijn gemaakt", zegt koning Oswiu tot Sigberct van Estsaxonia, die nog heiden is (III, 22). En een van Ethelbert's opvolgers in Kent, Earconbert, beveelt nog in 640 uitdrukkelijk de verwoesting der idola èn .... de 40-daagsche vasten vóor Paschen (III, 8).

Het is niet te verwachten, dat zulk vasten iets meer zal geweest zijn dan een christelijk vernisje over het nog heidensche beeld. Althans bij de massa. In de kloosters moge men de bedoeling hebben verstaan, zooals te Lindesfarne, waar de monniken op voorbeeld van bisschop Aidan Woensdags en Vrijdags het gansche jaar door vastten (III, 5). In 't geheel, gelijk trouwens overal, begon de bekeering met zeer uiterlijke dingen. Het Christendom deed aanvankelijk niet meer dan indruk maken door ceremoniën en sacramenten, de wijziging van denkbeelden en de verzachting van zeden kwamen later. De bekeeringsgeschiedenis van Noorwegen en IJsland onder de beide Olaffen geeft daarvan tallooze voorbeelden, gelijk de Vitae voor Duitschland en ons vaderland. Wij zoeken ze ook bij Beda niet te vergeefs.

Bisschop Paulinus doopt de heidensche Northanhumbriërs met toestemming van koning Edwin. Tijdens een verblijf op een der koninklijke lustsloten doopt hij dertig dagen lang tallooze scharen door onderdompeling in de rivier de Glen (bij Yeverin in Glendale, noordelijke punt van Northanhumbria). Zoodra zij hem hoorden, geloofden zij. Zoodra zij geloofden, doopte hij hen (II, 14). Al te ras voorzeker, of er zou niet na Edwins dood zulk een algeheele terugval tot het heidendom gevolgd zijn. Zelfs Beda kan niet ontkennen, dat Paulinus te haastig te werk ging. Hij vermeldt zelfs (II, 9) dat de bisschop reeds de handen vol had om zijne eigene metge-

zellen, kortelings in Kent gedoopt, voor de verlokselen van het heidendom te bewaren. Zulke kleinigheden teekenen.

Wèl gaat de doop soms samen met betoon van christelijke barmhartigheid, zooals toen bisschop Wilfrid in Suthsaxonia 250 slaven en slavinnen doopte (681; IV, 13) en hun meteen de vrijheid schonk, die Paulus eenmaal voor Onesimus aan Philemon vroeg. Maar vaak ook weer met zoo groote barbaarschheid, dat wel blijkt hoe volkomen men hem beschouwde bloot als waarborg voor de toekomstige zaligheid. Zoo verhaalt Beda (IV, 16) dat koning Ceadwalla van Westsaxonia het eiland Vecta (Wiht, Whight) veroverde ten jare 686. Aan bisschop Wilfrid had hij een vierde deel van land en buit beloofd van het nog geheel heidensche eiland, uitmakende voor den bisschop een landbezit van 300 familiën. De twee zoons van den koning van het eiland vielen Ceadwalla in handen, die aanstonds beval hen te dooden. Maar toen een priester dit hoorde, smeekte hij den koning de beide prinsen althans eerst te mogen doopen, wat hem werd toegestaan. „En toen de beul kwam, gingen zij vroolijk den tijdelijken dood in, daar zij nu niet meer twijfelden of hij zou voor hunne ziel den overgang vormen tot het eeuwig leven.” Maar op Whight, voegt Beda er nog bij, wilde geen der inwoners priester worden. Al te groot was hun kommer over hunne voortdurende onderdrukking. Misschien ook dat zulk een wijze van doopsbediening hun al te schrikkelijk voorkwam.

Misschien was er voor hen niets tegenstrijdigs in. Want over 't algemeen zagen zij in den doop zeker niet meer dan het voornaamste toovermiddel der christelijke mannen, een magische ritus, waarvan de kracht groot was. Vaak ook was de doop een middel om met christenen te kunnen omgaan en handel drijven. „In deze tijden”, leest men in een Noorsche saga, „was het Christendom naar Denemarken gekomen en Gisli liet zich met de zijnen met het kruis teekenen (primsignaz), want dat was in dien tijd een verbreide gewoonte bij hen, die in koopmanschap waren en zij waren daardoor in volle gemeenschap met christelijke mannen.” [1])

De manier, waarop door christenen èn heidenen de doop

---

1) Gísla Saga Súrssyni, ed. Konrad Gislason 1849 p. 96.

wordt beschouwd, moge blijken uit een tweetal anecdoten uit veruiteenliggende deelen der Germaansche heidenwereld. De eene van IJsland. Dankbrand, de hofkapelaan van koning Olaf Tryggvason kwam in 997 naar dat eiland, twaalf jaar na de zendingsreis van dien Thorwald Kodransson, wiens saga zoo voortreffelijk uitgegeven is door wijlen Lasonder. Dankbrand bleef eens den winter over bij een aanzienlijk IJslander, Hall, en drong er bij dezen sterk op aan, dat hij zich zou laten doopen. En op een keer zeide Hall: „Toevallig bevinden zich hier bij mij twee zeer oude vrouwen, zoo zwak en afgeleefd, dat zij zich niet meer bewegen kunnen en stijf te bed liggen; nu wil ik u die doopen laten en als zij zich na den doop wat meer bewegen kunnen of althans minder ziek zijn en 't haar blijkbaar geen kwaad heeft gedaan, dat zij zoo zijn ondergedompeld, dan zie ik, dat er groote kracht in 't christelijk geloof schuilt en dan wil ik mij doopen laten met al mijne onderhoorigen." Natuurlijk gelukt de proef en Hall wordt christen.[1]) Het verhaal teekent, ook al mag niet vergeten worden, dat Dankbrand zeer laag stond, een van die apostelen, die liever met koorden dan met woorden te werk ging (verberis magis quam verbis)[2]) en dat zijn apostolaat hem door Olaf als boetedoening voor vroegere wandaden was opgelegd.[3])

Het andere verhaal speelt in het rijk van Lodewijk den Vrome, Karel's zoon. De stad wordt niet vermeld, maar kan, om het voorgevallene, zeer goed eene Nederlandsche b. v. Dorstad geweest zijn. De monnik van San Gallen, aan wiens kronieken wij zooveel te danken hebben[4]) vertelt, dat een-

---

1) Jong. Olafss. Tryggv. cap. 216. Voorbeelden nog bij Maurer (ook dit) I, 211 ff. 348 f. 392.

2) Over hem Maurer, Bekehrung, I, 408 ff.

3) Lasonder, Saga van Thorwald enz. p. 126.

4) Von Scheffel's voorrede voor „Ekkehard." De schrijver dezer kroniek was Notker de stotteraar (balbulus, zooals hij zichzelven noemt II, 17: „de stotterende en de tandelooze"), wat reeds Goldast èn Basnage aannamen, maar Pertz ontkende. Wattenbach echter, op 't voetspoor van Zeumer, (1886) toont weder overtuigend aan, dat deze beroemde leeraar der Sangallensische kloosterschool, groot musicus en kroniekschrijver, ook de auteur is dezer „Gesta Karoli Magni", als geschiedenis zeer voorzichtig te gebruiken, voor de kennis van zeden en gebruiken onschatbaar. Wattenbach's Inleiding voor de kroniek van Notker in IXe Jahrh. XI Band. S. IX ff.

maal een aantal Noormannen zich zouden laten doopen. Maar de witte linnen doopgewaden, die de vrome keizer uit zijn eigen voorraad verschafte, reikten deze maal niet voor de meer dan vijftig doopelingen. Toen beval de keizer het linnen stuk te knippen en, zooals men met wijnstokken doet, in 't ruwe samen te voegen. Maar nu bleken de kleederen veel te kort, zoodat een der Noormannen zich boos maakte over die zuinigheid en uitriep: „ik ben nu al twintig maal gedoopt en telkens in de fraaiste kleederen, maar de lap, die ik nu krijg, past meer voor een varkenshoeder dan voor een edelman! En schaamde ik mij niet voor mijne naaktheid, ik gaf het kleed u en uwen Christus terug." „Zooveel" voegt de kroniekschrijver er zuchtend bij, „zooveel begrijpen de vijanden van Christus van het woord des apostels: „want zoovelen als gij in Christus gedoopt zijt, hebt gij Christus aangedaan" (Gal. 3, 27). [1]) Maar deze Noorman mag een doopeling geweest zijn om den handel; zooals er vele Denen en Noren naar hier reisden, als vreedzame kooplieden, voor zij als zeeroovers onze steden kwamen plunderen. Op de markten van Dorstad (Wijk bij Duurstede) [2]) zal menig kortelings gedoopt christen aan het loven en bieden zijn geweest, voor wien de doop zelf niet veel meer dan een handelsartikel was en die aldus „naast den waren godsdienst den warengodsdienst huldigde." [3]) Menigmaal echter bond de doop den bekeerling zeer nauw aan zijne nieuwe geloofsgenooten, zooals die Noorman van wien de Xantensche kronieken verhalen, dat hij, in Friesland christen geworden, lange jaren bij de Friezen had gewoond en hen in hunnen strijd tegen de heidensche vikings aanvoerde. Deze Noorman huwde, 't zij terloops gezegd, volgens Jaekel's jongste onderzoekingen, met een lid van het oudfriesche hertogsgeslacht in Oostergoo en werd de vader van Regenhilde, de grootvader van Mathilde, die de gemalin was van keizer Hendrik I. [4])

---

1) Mon. S. Gall. Gest. Kar. II, 19. Pertz II, 765. Wattenbach IX Jahrh. XI B. S. 82.

2) „In Dorstad" zegt de vrome Frideburg tot hare dochter Catla, „zijn veel kerken en priesters en geestelijken en ook veel armen" (indigentium multitudo), wat toen in haar mond een lof was. Vita Anscarii cap. 20. Wattenbach, IX Jahrh. VII B. S. 46.

3) Bijvanck van onze O. I. Compagnie te Macassar „Gids" 1894, blz. 140.

4) Annal. Xanten. bij 't jaar 873. Wattenbach, IX, VIII, 171. Annal. Fuld. bij

Toch, hoe uiterlijk dan meest de doop moge geweest zijn, ook bij de Angelsaksen van wie Beda verhaalt, het zou onbillijk zijn hier onzen maatstaf aan te leggen. „Aux grands maux les grands remèdes." De heidenen konden voorloopig niet anders gewonnen worden dan door hen onder den indruk te brengen van kerkelijke pracht en als toovermiddelen opgevatte sacramenten. En de christenen hunnerzijds waren vast overtuigd, dat reeds het feit van den doop de bekeerden voor het eeuwig verderf behoedde. Waren hunne middelen grof en uiterlijk, hunne bezieling was vurig en hunne liefde voor de heidenen echt genoeg.

Bovendien werkten zooveel andere omstandigheden mede om het bekeeringswerk te belemmeren, in elk geval niet diep te doen gaan. Wij leeren b. v. uit Beda, dat ook bij de missie onder zijne landgenooten de doorslag gegeven werd niet door het spontane toestroomen des volks, maar door de denkwijze der koningen. De apostelen wenden zich tot het hof. En als er een soort van synode is gehouden van enkele priesters met den koning over de zaak der bekeering, dan volgt daarop een witenagemota, verzameling van de witan (geslachtshoofden en „regis ministri") waar de vorst zijn voornemen om gedoopt te worden kenbaar maakt, soms zijne grooten raadpleegt. Van dit laatste zullen wij nog een beroemd voorbeeld leeren kennen. Maar het spreekt van zelf, dat deze toepassing van den stelregel „Cujus regio ejus religio" de kerstening des volks wel onderstelde, maar niet tot feit maakte.

Weinig bevorderlijk voor het werk der bekeering is ook de strijd tusschen de christenen onderling. De schuld mag aan beide zijden hebben gelegen; maar even onverkwikkelijk als het is te zien, hoe in een ander tijdperk der geschiedenis, als de Hervorming haren kamp voert met Rome, middelerwijl Lutherschen en Calvinisten elkander het daglicht niet gunnen, even pijnlijk is het schouwspel van deze twisten in een nog overwegend heidensch land tusschen de Angelsaksische christenen, die hun steunpunt hadden te Cantwaraburc (Canterbury),

---

't zelfde jaar. Wattenb. t. p. 70 ff. Jaekel, die Grafen von Mittelfriesland aus dem Geschlechte König Radbods, 1895, S. 39 ff. 64 ff.

levende naar katholieken ritus en de Keltische christenen, die hunne priesters ontvingen van Yona en den Ierschen ritus volgden. „Tot op dezen dag toe", zegt Beda (II, 20) „is het de gewoonte der Britten het geloof en den godsdienst der Angelen als niets te rekenen en met hen evemin als met de heidenen gemeenschap te hebben." Als een bloedig voorbeeld geeft hij het bondgenootschap tusschen den heidenschen koning der Merciërs, Penda, en den christelijken Brittenkoning Ceadwalla [1]), die te zamen Edwin en zijn (R. K.) christenvolk aanvallen. „Penda een heiden, Ceadwalla een woesteling erger dan een heiden; Penda de afgoden dienend, Ceadwalla een christen in naam, maar naar ziel en zeden een heiden." En tezamen vielen zij met gelijke wreedheid op Edwin's christelijke onderdanen aan. Omgekeerd hebben ook de Angelsaksen de Britten nauwelijks als christenen erkend en zelfs geen tafelgemeenschap met hen gehouden. Ik zal dit verschijnsel nog van een andere zijde hebben te bezien, hier, waar wij handelen van de bekeeringswijze der christenen, moet het als een schadepost worden geboekt.

Men weet hoe deze tweedracht ook buiten Engeland wrange vruchten droeg. De Britsche kerk, die de hulp der katholieke Angelsaksen terugwees voor de bekeering der Duitschers in Engeland, begon zelve hare werkzaamheid onder de Duitschers van het vasteland. Maar als later Bonifacius, de streng Roomsch-katholieke apostel der Duitschers, voor wiens arbeid men overigens geen lof genoeg hebben kan, in Thüringen, onder de Friezen en elders predikte, bestaat zijn werk voor een deel ook in de bestrijding van de meeningen door vroegere kettersche i. e. Iersche zendelingen gebracht.

Beda verhaalt in zijn vijfde boek 't een en ander over de Iersche zending onder Friezen en Duitschers: van Victberct (690), van de beide Ewalden, van Suidberct's zending onder de Bructeren (V, 9, 10), van Willebrord, aan wien Pippin van Heristal het beroemde kasteel Viltaburg schenkt, dat in de Gallische taal Trajectum heet. „Willebrord", zegt Beda (V, 11) „leeft nog, (hij stierf vier jaar na Beda, in 739)

1) Niet te verwarren met den bovengenoemden Ceadwalla van Westsaxonia, die Whight uitmoordde.

een eerwaardig grijsaard, verlangende na zoo veelvuldigen strijd in hemelschen krijgsdienst, den onvergankelijken overwinnaarspalm te erlangen". Overigens is over dezen zendingsarbeid onze Yarrower monnik maar zeer kort. De Vitae lichten ons daaromtrent natuurlijk beter in [1]).

Om tot Engeland terug te keeren: hoeveel gebrekkigs de zendingsmethode ook mocht aankleven, het Christendom won voortdurend terrein, en toen in 655 Penda, de hardnekkige kampioen van het heidendom gevallen was, besliste die overwinning voorgoed vóór het Evangelie tegen de heidensche goden. Restte nog de keuze tusschen Iersch en R. K. christelijk.

III.

De tweede vraag, die wij wenschen te beantwoorden is deze: *wat verhaalt Beda ons van den toestand van het christendom in zijne omgeving en in vroeger dagen? In welke gedaante vertoonde het zich aan de heidensche Saksen?*

Bij de beantwoording zal schier uitsluitend sprake zijn van de uiterlijke kanten. Onze heidensche voorvaderen zagen van het christendom allereerst de priesters in hun wit of kleurig gewaad, met hunne kruisen en vanen; zij hoorden het klokgelui en de reuk des wierooks drong tot hen door. Zij zagen kerken verrijzen, waar de geheimzinnige kultus van de Mis plaats had, waar ook beelden stonden, maar geheel andere dan zij gewend waren. Zij zagen kloosters bouwen, waarin mannen en vrouwen zich kastijdden en vastten. Zij waren toeschouwers van het sacrament van den doop, maar zonder van zijn karakter iets te verstaan. Zij zagen de relikwieën en hoorden van de mirakelen door die heilige overblijfselen verricht, maar zonder daarin een wezenlijk verschil te bevroeden met de wonderen aan hunne zijde gedaan. Christus was een god als Wodan of Donar; de vraag was alleen wie sterker zou blijken? Van de christelijke zedeleer schijnt nog het eerst

---

1) Suidberct's beschermster, Plektrudis, gemalin van Pippin van Heristal (687—714), wordt bij Beda, V, 11 genoemd Blithryda. Overigens verhaalt hij van Pippin niets, zoodat Notker zich wel zeer vergiste, toen hij in zijne Gesta Kar. II, 16 schreef, dat over den ouderen Pippin de hooggeleerde Beda in zijne Kerkgeschiedenis een gansch boek vulde.

tot hen te zijn doorgedrongen het verbod van wedervergelding, het gebod van vijandsliefde, maar zij hebben dat lang als verwijfd verworpen. Trouwens de christenen zelven waren er ook nog niet sterk op. Eerst zeer langzamerhand blijken al deze uiterlijke vormen dragers van innerlijke gedachten te zijn geworden.

Dezen gang van zaken nu, vindt men ook zoo ongeveer bij Beda. Het aantal kloosters, dat in zijne Historia wordt gebouwd, is grenzenloos. Elke bekeerde koning sticht nieuwe abdijen of geeft er den grond voor, en zoo verrezen als christelijke oasen in een heidensche woestijn de kloosters alom.

De vergelijking is minder juist, voorzoover zij aan land denken doet. Want de Iersche en Saksische kloosters roepen juist gedachten op aan de wijde wateren der zee. Het is Keary, in wiens voortreffelijk boek over de vikings in de 9e eeuw, men niet weet wat meer te bewonderen den rijken inhoud of den schoonen vorm en die, veel meer nog dan Andrew Lang, het bewijs heeft geleverd, dat men kan zijn „un homme de lettres doublé d'un savant", het is Keary, die op de voorliefde der Iersche monniken voor de zee wijst. En Beda's Saksische monniken waren niet anders [1]. „Wat de eenzame zandwoestijnen", zegt Keary a. w. p. 80, „waren voor den Oosterschen monnik, dat beeldde voor zijnen Ierschen broeder de oneindige watervlakte af: zijn verre zijn van de wereld, zijn alleen zijn met God". Zoo is het inderdaad. Columba en andere groote kloosterstichters in die dagen bouwden hunne conventen (d. w. z. een groep kleine houten hutjes, voor ieder kloosterling het zijne; in 't midden een onaanzienlijk kerkje met de relieken van een heilige; om alles heen een aarden wal) op een van de tallooze eilandjes aan de Iersche kust of aan het strand der zee of op een voorgebergte, door de golven van drie zijden omspoeld. Zoo Bangor bij 't tegenwoordig Belfast, stichting van Comgall, den vriend van Columba; zoo Derry (Doire) aan de noordkust van Ierland, door Columba zelven gesticht, dat, in een krans van eikenwouden, alleen uitzicht had over de zee; zoo Hy, dat nu Jona heet, aan Schotlands westkust, abdij, die „het Delos

---

1) In de Gids van Februari 1896, zegt Borel van de Chineesche Boeddhisten iets dergelijks.

heeten mag van het westersch Christendom"; zoo Lindisfarne aan de uiterste punt van Northanhumbria; zoo de kloosters, die Cormac, Columba's leerling, bouwde op de Orkney. Doch waar ook de Godegewijde huizen verrezen, altijd blies en loeide de zeewind er om heen, braken de golven, schuimend en klotsend, tegen de rotsen, waarop zij stonden, vlogen de zeemeeuwen in zwermen om den houten kerktoren. Altijd had de kloosterling van de wereld niets dan bosschen achter zich en vóor, rondom, de oneindige zee, in haar droomerige wijdte, in haar beweeglijke rust, zoodat zijn geest ongestoord zich kon losmaken van de aardsche en kon doordringen in de hemelsche dingen. Geen trek geeft duidelijker het karakter van het oudste kloosterwezen aan, dat de zonden der wereld ontvluchtende, toch tegelijk in die wereld het zuurdeeg des Christendoms bracht.

Wat Beda ons te lezen geeft stemt met dit alles overeen. Hij verhaalt van het bovengenoemde Lindisfarne [1]), dat het moederklooster zou worden van vele andere, hoe koning Oswald van Northanhumbria († 642) die plaats aanwees aan een Ierschen bisschop, Aidan, die in 's konings landen het Evangelie brengen zou. Deze landstreek, zegt Beda, (III, 3) wordt dagelijks tweemaal, terwijl de vloed komt en teruggaat, als een eiland door de golven der zee omspoeld, tweemaal dagelijks wordt de smalle landtong zichtbaar en ziet men het verband met de kust. Wederom verhaalt hij (III, 19), dat in de dagen toen koning Sigberct zat op den troon der Oostangelen (hij was een der vele slachtoffers van Penda, III, 8) van Hibernia een heilig man kwam, met name Furseus, om daar het Evangelie te prediken. En dat hij een klooster bouwde op door den koning geschonken grond te Cnobheresbourg (Cnobbersburg, even onder het tegenwoordige Yarmouth in Norfolk [2]) gelegen in een groot woud en door de nabijheid der zee hoogst bekoorlijk (maris vicinitate amoenum). En nog eenmaal (IV, 13), dat koning Aedilwalch van Suthsaxonia († 685) aan bisschop Wilfrid een schiereiland schonk voor 87 familiën, dat Selaeseu

1) Nu Holy Isle. Over de tallooze afwijkende lezingen van den naam zie Miller, „Place names in the English Bede" Strassburg 1896. pag. 31 vlg., welk boekje ik nog heb kunnen gebruiken.

2) Cnobheresburg i.e. urbs Cnobheri. Cnoferesburg. Nu Burghcastle, Miller 56.

heette, d. i. insula vituli marini, zeekalveneiland [1]). Daar bouwde Wilfrid een klooster. De landstrook is van alle zijden door het water omgeven, maar aan de westzijde heeft zij een toegang naar de kust. Die landtong is (naar de dichterlijke wijze van meten oudtijds, waarvan o. a. de hoogleeraar Van der Vlugt schreef in zijn „Levend Volksrecht”, Gids, Augustus 1895) zoo breed als een slingerworp, „ingressum amplitudinis quasi jactus fundae”. Maar overal de zee, overal de eenzaamheid der wijde wateren.

Trouwens ook de eenzaamheid van woestenijen. Koning Oedilwald van Deira, zoon van Oswald, schenkt aan bisschop Cedd een klooster. Er is een zekere eentoonigheid in al deze koningen, die kloosters schenken aan bisschoppen. Maar het was de eerste manier, waarop nieuw bekeerde vorsten van hunne christelijke gezindheid plachten blijk te geven. De bisschop dan kiest een plek in een hoog en eenzaam gebergte, beter geschikt voor schuilplaats van roovers en holen van wilde dieren dan voor menschenwoning, opdat naar de profetie van Jesaia [2]), waar vroeger draken woonden of menschen leefden als dieren, nu goede werken zouden worden volbracht (III, 23). Zoo kiest de heilige Gallus voor zijn kluis een plaats, waar de wilde dieren huizen en de natuur woest is [3]). Het klooster door Cedd gebouwd heet Lästingaeu (Lastingham [4]) en ontvangt de regelen van Lindisfarne. Daar sterft Cedd ook in 664 (III, 23).

In deze kloosters het geijkte kloosterlijke leven. Het zingen van litaniëen, matutinen en vespers, het celebreeren van de Mis, nachtelijke gebeden en strenge vasten. Ook bij Beda voorbeelden van ascese en zelfkastijding, die soort van vrijwillige en doellooze zelfpijniging, waarvan wij weten, dat zij onzen Germaanschen voorouders zoo onbegrijpelijk voorkwam,

---

1) Anders Seolsige, b. v. op Spruner's grooten atlas, kaart 58. Zooals de naam ook voorkomt in een van de handschriften van den Engelschen Beda (B) nml. Seolessigge. Miller 75 betwijfelt de juistheid van Beda's afleiding. Thans Selsey in Sussex.

2) Jesaia 35, 7: „in het verblijf, waar wilde honden zich legerden, spruiten riet en biezen uit”. (Nieuwe Vert.).

3) Vita S. G. Pertz II, 10. Theol. Tijdschr. 1894, blz. 146.

4) Laestinga eu, zonder vertaling, omdat de beteekenis in Beda's tijd al verloren was. Miller 40 denkt aan een verloren woord voor district.

zij, die als 't moest zonder een spier te vertrekken de hevigste smarten verdroegen. Trouwens hoe konden twee levensbeschouwingen elkander verstaan, waarvan de éene het leven geluk achtte en den dood ondergang, de andere het leven slechts waardeerde als voorbereiding voor een eeuwig heil. „Het aardsche uit den booze", dat kòn geen ingang vinden. Toch waren al deze Saksische monniken van Beda zelven ook heidenen geweest, hunne ouders althans, en hun algeheele ommekeer van denken en levensmanier is een bewijs te meer van den invloed der nieuwe leer.

Er was een kloosterbroeder Dryethelm, die in zijn klooster een afzonderlijk gebouwde cel aan den rivieroever had. Hij was gewoon daaruit menigmaal in het water af te dalen tot aan den hals en zóo te zingen en te bidden. Des winters gebeurde het, dat de ijsbrokken hem tegen borst en hoofd stieten, als hij om plaats te hebben het ijs eerst stuk gebroken had. Als hij dan uit het water steeg, deed hij zijne natte en bevroren kleederen niet af, maar liet ze aan 't lichaam drogen. „Zoover ging zijn zelfkastijding" (V, 12 in fine). Dezelfde ongemakkelijke gewoonte had de heilige Cuthbert, abt van Lindisfarne, wiens leven ook afzonderlijk door onzen Beda beschreven is (cf. IV, 28 in init.), die zich soms vier nachten lang den slaap ontzegde, en dan uren lang, tot aan den hals in 't water staande, zijne gebeden sprak. De overige monniken intusschen dreven hunnen ijver niet zoover.

Dezelfde heilige had zulk een heimwee naar de eenzaamheid, dat hij het klooster verliet en een kluis betrok op een van de Farne-eilandjes tegenover Lindisfarne (IV, 28) [1]. Nooit had iemand daar gewoond, maar booze geesten huisden er vele. Op dat eilandje delft Cuthbert zich een kuil, werpt er een aarden wal omheen, dekt hem met stroo, zoodat hij, daarin zittende niets zag van de aarde, maar alleen den hemel. Echter bouwde hij aan de landingsplaats — aardige trek in zijn karakter — een gemakkelijk huis voor de broeders die hem kwamen bezoeken. Daar leefde hij maand aan maand een bestaan als dat van een oosterschen zuilenheilige

---

1) Nog heden Farn. I. Varianten in de Eng. Beda's: Farene Fagene. Miller 32.

in de Thebaïs. Ja gelijk de h. Antonius predikte hij ook aan de dieren. Wat trouwens in 't Noorden niet zonder voorbeeld was. Had niet Cormac, Columba's leerling, op de kale rotsen der Orkney aan zeemeeuwen het Evangelie gepredikt? [1]) En naast dit, naar onzen maatstaf, ongezonde, tegelijk bij Cuthbet een alles opofferende toewijding aan armen en zieken. Doch wij weten, dat deze tijden rijk waren aan tegenstellingen, als schier geen andere.

De schrijver der Historia heeft niet meer dan een enkele plaats over kloosterbederf. En nog wijzen die in de verte niet op een toestand als b. v. bij de Fransche geestelijkheid onder de Merovingers. Daarvoor behoeft men Gregorius van Tours maar op te slaan. Er is een gansche schilderij in die enkele woorden uit de „Historia Francorum", waarin sprake is van Droctigisilus, „episcopus apud urbem Sessionas" (Soissons), die wegens al te groote dronkenschap later zijn verstand verloor. „Maar", vervolgt Gregorius, „ofschoon hij een gulzig eter was en overmatig dronk, daarin de grenzen overschrijdend door de priestelijke wijding gesteld, beschuldigde niemand hem ooit van overspel" [2]).

Het ergste wat ik bij Beda vond, zal ik noemen. En betrekkelijk is dat nog niet heel erg. Echter mag niet worden vergeten, dat Beda met opzet in zijne kerkgeschiedenis het groote kwaad onvermeld laat, schijnt te laten. Althans in een brief, dien wij van hem over hebben, aan Egbert, aartsbisschop van York, een neef van koning Ceolwulf [3]), uit zijne laatste levensjaren, hangt hij een donker tafereel op van de onkunde der priesters, de hebzucht der bisschoppen, de luiheid der kloosterlingen, terwijl hij ten slotte opmerkt, dat wilde hij over dronkenschap, gulzigheid en ontucht schrijven, zijn brief eindeloos lang zou worden [4]).

1) Keary, a. w. p. 86.

2) Greg. Turon. Hist. Franc. IX, 37, ed. Arndt pag. 391.

3) Het is deze Ceolwulf, aan wien Beda zijne Historia opdraagt. In 729 Osric opgevolgd († 9 Mei, V, 23), wordt hij in 737 afgezet en gaat in 't klooster Lindisfarne — Holy Island — waar hij een reusachtigen wijnkelder schijnt te hebben aangelegd. Zie de vermakelijke anecdote in de aanteekeningen van Scott achter „Marmion" II, 17 n°. 31 over Ceolwulfs „penance vault".

4) Behalve in de „Bedae Epistolae" (uitgaven bij Potthast t. p.) is de brief „ad Egbertum antistitem" ook afzonderlijk uitgegeven o. a. ed. Joh. Smith 1722, ed. Jos. Stevenson 1841.

In de Historia vinden wij vooreerst een lofzang op de geestelijken uit koning Oswiu's tijd, een halve eeuw vóor Beda, bedoeld als beschamende tegenstelling voor de priesters uit zijnen eigen tijd (III, 26). Dan het verhaal, dat Beda eenen broeder heeft gekend uit een edel klooster, maar van onedel gedrag. Het zal wel Beda's eigen klooster Yarrow geweest zijn. Deze broeder was een bekwaam smid, maar een slaaf der drinkzucht en andere verlokkingen. Hij zat liever dag en nacht in zijne werkplaats dan met de anderen ter kerke te gaan. Zoodat het hem ging als het spreekwoord zegt: die niet gaarne als deemoedige de kerkdeur ingaat, moet ongaarne als verdoemde de hellepoort binnentreden. In zijn doodsuur zag hij de hel geopend en Satan in de diepten des afgronds en Kajafas en de overige moordenaren des Heeren in de vlammen en, wee hem! ook de plaats die voor hem bereid was (V, 14).

Over een ander klooster, „Stad Coludi", nu Coldingham [1]) aan de noordpunt van Northanhumbria (waarvan Aebba abdis was, eene tante van koning Ecgfrid van Northanhumbria, IV, 19), heeft een vrome broeder met name Adamnan een gezicht. Toen hij eens van een verre reis terugkeerde en de tinnen van het klooster zich hoog in de lucht verheffen zag (aedificia illius sublimiter erecta: dus waren de kloosters geen kleine houten hutten meer), begon hij te weenen en verhaalde zijnen metgezel, dat hem een engel verschenen was, die hem den ondergang der heilige huizing om hare zonden had aangezegd. Want — had de engel gesproken — toen ik het klooster doorwandelde en de cellen en legersteden bekeek, vond ik niemand, die zich om zijn zieleheil bekommerde. Allen lagen daar, mannen en vrouwen, in vadzigen slaap of in zondig waken. De kamers, die voor gebed of stichtelijke lectuur bestemd zijn, zijn nu plaatsen geworden, waar men smult, slempt en zwetst („in comesationum, potationum, fabulationum cubilia conversae"). Ook de Gode gewijde jonkvrouwen gebruiken haren vrijen tijd, zonder zich om hare geloften te bekommeren, om fraaie kleederen te weven, waarin zij zich als bruiden kleeden tot gevaar van haren stand of

1) Coludi urbs. Coludana urbs. Coludes burh.

waarmede zij mannen buiten het klooster bekoren willen. Daarom zal dit gebouw door de vlammen worden verteerd (IV, 25). Dit was in 679. Nog een eeuw en de vikings zouden al deze profetieën waar maken. Indien bij de beschrijving van het nonnenklooster te Coldingham „ex ungue leonem" gelden moet, dan stond het met het Saksische kloosterwezen in Engeland niet gunstig en moet men zich maar verheugen, dat de heidenen niet door de muren konden heenzien. Doch de Historia geeft geen recht tot zoo ongunstig oordeel, daar gelaten de vraag, nog eens, of Beda misschien opzettelijk het kwaad verzwijgt.

Zal ik ook van Iersche monniken een misstap mededeelen, dan vind ik er een, die denken doet aan la Fontaine's fabel „La cigale et la fourmi". Dat de Schotsche monniken nml. van het klooster op 't eiland Inisboufinde i. e. „insula vitulae albae" [1]), stichting van bisschop Colman naar de regelen van Hy (Jona), des zomers in den oogsttijd door het land vagabondeerden (dispersi vagarentur), maar des winters naar het klooster terugkeerden en den door de Saksische monniken verzamelden voorraad hielpen opmaken (IV, 4). Misschien slaat op deze afkeurenswaardige parasietengewoonte de vierde kanon van de synode van Herutford, gehouden ten jare 673 [2]) onder bisschop Theodorus: „monniken mogen niet van plaats tot plaats, van klooster tot klooster zwerven, tenzij met toestemming van den abt" (IV, 5).

Het is bekend, dat de heidensche Germanen in hooge mate den invloed der christelijke muziek ondergingen, van de kerkklokken, het gezang, later van de orgels [3]). Er schuilt groote waarheid in die tallooze legenden, dat de goden of, naar christelijke zeggingswijze, de booze geesten, vluchtten voor klokgelui. Niet zonder reden stellen oude teekeningen vaak den duivel voor, gevangen onder een kerkklok. De indruk moge niet bij allen zoo sterk zijn geweest als bij die vrouw, die tijdens de regeering van Lodewijk den Vrome in de kathedraal

---

1) Inisbofinde a. d. westkust van Ierland in Connaught. Nu Inisbofin.

2) Sterfjaar van koning Ecgbert van Kent. 3e regeeringsjaar van koning Ecgfrid van Northanhumbria. Herutford nu Hertford ten n. van London.

3) Voor IJsland een schilderachtige beschrijving in de þorvaldssaga cap. III. Maurer, Bek. I, 207, 392.

van Metz voor 't eerst een orgel hoorde en van ontroering doodviel (Keary 203) — zeker hebben muziek en gezang medegewerkt om der heidenen hart tot de nieuwe leer te neigen.

De Iersche monniken vóor de Gregoriaansche missie waren ten opzichte van klokken nog niet verwend. De hunne waren niet veel meer dan bellen van die soort, die Zwitsersche koeien om den hals dragen; en Keary stelt zich den heiligen Gallus voor deze schellen in Zwitserland invoerend voor het kerkgebruik, waarvan het type nu bij veehouders dienst doet. Maar reeds in Beda's tijd was dat beter, en zijn klooster te Wearmouth bezat klokken van schoon en helder geluid, beierend over het heidenland. Meteen ontwikkelde zich de zang. Reeds in de dagen van Paulinus, eersten bisschop van Hrofesceaster (Rochester; † 10 October 644, III, 14), verhaalt Beda van een diakoon Jacobus, een heilig man, die in het kerkgezang zeer ervaren was en velen daarin onderwijs gaf naar de wijze der Romeinen of Kantuariërs [1]). Naar hem, zegt onze schrijver (II, 20), heet nog tot heden een dorp in de buurt van Cataracta. Hij bedoelt Akeborough (Jacob's stad) bij Cattaracta in de buurt van het tegenwoordige Richmond.

Met dezen Jacobus gelijk in roem staat de latere Johannes de archicantor, die op de synode van Häthfeld [2]) (680) tegenwoordig is (IV, 17). Deze Johannes was abt van het St. Martinusklooster te Tours en paus Agatho had hem medegegeven aan Benedict Biscop, opdat hij in de Saksische kloosters het zingen zou onderwijzen, zooals men in St. Peter te Rome zong. En Johannes deed wat de paus hem opdroeg (IV, 18). Hij kwam in Benedict's klooster aan den mond van de rivier de Viuri (de Were, dus in Beda's eigen klooster Wearmouth). Hij leerde de broeders den zang, de wijzen van Gregorius en het lezen met luider stem [3]). Maar ook uit alle andere kloosters der provincie stroomden „qui cantandi erant periti" (die er dus reeds waren) tot hem, om hem te hooren. Ook Beda genoot

---

1) Dit „ôf" wijst terecht op het feit, dat de Roomsche missie eigenlijk alleen aan Kent haar stempel indrukte.

2) Nu Hatfield bij Doncaster.

3) Over den leestoon in het Gregoriaansche gezang, zie o. a. von Liliëncron in Grundr. II, 2, 306 f.

zijn onderwijs, ofschoon men hem verkeerdelijk zelf componist laat zijn.

Van orgels maakt Beda, althans in de Historia, geen gewag. Toch spreekt reeds Aldhelm († 709) er van; en die afbeelding van een hoogst primitief orgel op een psalmenminiatuur te Cambridge, waarin de lucht door vier man met handblaasbalgen ingebracht wordt, kan niet veel ouder zijn [1]).

Dat het kerkgezang in Beda's dagen algemeen in de kloosters bekend was, bewijzen zijne herhaalde berichten van engelenzangen in de lucht. Monniken en nonnen hooren de zoetste melodieën zingen door vele stemmen als van engelen, komende uit de wolken, een poos lang stilstaande boven een klooster, dan weer langzamerhand afnemen en verdwijnen. Dit gebeurt b. v. aan Ovini, een monnik uit het land der Oostangelen, die met koningin Aedelthryd naar Northanhumbria gekomen was en in het klooster Lyccidfelth woonde. Toen hij zich eens (IV, 3) buiten aan den arbeid bevond, hoorde hij de zoetste melodie van zingende en juichende stemmen van den hemel op aarde klinken. Hij vernam die melodie 't eerst in het Zuidoosten d. i. van den winterzonneopgang, daarop kwam zij allengs nader, tot zij boven het dak der bidzaal stond. Daar drong zij binnen en vervulde toen de gansche woning en de omgeving. Na een half uur steeg het gezang, van het dak af, weder omhoog en keerde in onuitsprekelijke zoetheid — cum ineffabili dulcedine — naar de hemelen terug. Niet vóórdat deze Angelsaksische kloosterlingen zelven de heerlijkheid van het lied hadden leeren kennen, konden zij zulke engelenzangen hooren in hunne heilige verbeelding.

Hoezeer het Christendom de sluimerende krachten van den Germaanschen geest op kunstgebied wekte, leert voorts nog de geschiedenis van dien Caedmon, van wien Beda met geestdrift verhaalt (IV, 24). Hij was een herdersknaap als David, maar

---

1) Afbeelding bij Winkelmann S. 79. Volgens von Liliëncron a. w. II, 2, 316 kent reeds het begin der 7e eeuw orgels met blaasbalgen. De overlevering laat Karel den Groote het eerste orgel ontvangen uit Byzantium. Aldus de monnik van S. Gallen, II, 7: „de gezanten (uit Griekenland) brachten mede . . . dat voortreffelijkste aller muziekinstrumenten, dat door middel van koperen luchthouders en rundlederen blaasbalgen, die wonderbaarlijk door koperen pijpen blazen, het rollen des donders door de krachtige tonen en het zachte fluisteren van lier of cimbaal in zachtheid nabijkomen" . . .

niet, als deze, vaardig op de harp. Ja, als aan den maaltijd een lied zou gezongen worden en ook hem de citer werd gereikt, stond hij beschaamd op en ging heen. Toen gebeurde het eenmaal dat hij, treurig in den stal gezeten, eene verschijning had van iemand, die hem zeide: „zing". Maar hij zeide: „wat zal ik zingen". De ander sprak: „zing van den oorsprong der schepping". En aanstonds werd hem de gave verleend en bezong hij den lof van God den Schepper. Zoo heeft hij voor en na gansche stukken der H. Schrift in lied gebracht, gelijk in het oorspronkelijk vaderland van zijn volk een ander vriendelijk kloosterzanger de Evangelische geschiedenis berijmde en den Heliânt maakte tot een Saksischen prins. Als voorbeeld van Caedmon's kunst dienen de volgende regelen uit zijne berijming van Genesis 14 (de strijd van een aantal Kanaänietische koningen onderling), waarin de bekendheid met het krijgsgewoel bij een Angelsaks uit deze oorlogszuchtige tijden geen verwondering baart: [1])

> Toen klonken de lansen op elkander. De slagorden liepen woedend op elkander in. De zwarte raaf, de vederbedekte vogel, kraste onder de pijlschoten, op lijken azend. De helden ijlden, de moedigen, in machtige scharen, totdat de massa's tezamen gekomen waren, van het zuiden en van het noorden, de helmbedekten. Daar was zware kampstrijd, doodelijke speerworp, vreeselijk krijgsgeschrei, dreunend op elkander stooten. Met de handen trokken de helden de ringbeschilderde zwaarden.

Het daareven medegedeelde verhaal van den kloosterbroeder, die de hemelsche heirscharen hoorde in de lucht, is niet het eenige voorbeeld in Beda's kerkgeschiedenis van gezichten en openbaringen. Het leven van eenzaamheid, van stille beschouwing, de kloosterascese, het wonen op verre eilanden, omringd door de melancholie des oceaans, maakten den geest los van aardsche banden en deed hem rondgaan in de ongeziene werelden. Met name hebben wij hier visioenen van toestanden na dit leven, van hemel, vagevuur en hel, die zich in de gansche middeleeuwsche literatuur vertoonen en hunne hoogste en dichterlijkste ontwikkeling aannemen in Dante's

1) Naar Winkelmann 72.

„Divina Comoedia". Echter werd deze visionaire toestand niet alleen door het christelijk denken en doen van dien tijd beheerscht. Ook de heidensche Germanen hadden hunne voorstellingen van de zaligheid, die gevallen helden wachtte in Valhöll, van de verschrikkingen van Hel's onderaardsch gebied. Beda nu, die zoo scherp heeft waargenomen en zijnen tijd zoo goed kende, heeft ons van die visioenen bewaard.

Er is (III, 19) een heilig man, Furseus, uit Ierland gekomen om onder de Oostangelen het Evangelie te prediken (633). Hem keurde God waardig de onzienlijke dingen te zien, zoodat hij ook „opgetrokken is geweest in het paradijs en gehoord heeft onuitsprekelijke woorden, die het een mensch niet geoorloofd is te spreken" [1]). Het geschiedde dat engelen kwamen en hem droegen hoog in de lucht. Diep onder hem lag de aarde. En hij zag in de lucht vier vuren, die niet ver van elkander verwijderd brandden. Toen vroeg hij aan de engelen, wat deze vuren beteekenden? En zij zeiden, dat dit de vuren waren, die de wereld aanstaken en verwoestten. Het eerste was het vuur van den leugen; want de menschen hielden hunne doopgelofte niet van zich verre te houden van Satan en zijne werken [2]). Het tweede was het vuur der hebzucht; want men gaf de voorkeur aan de rijkdommen der wereld boven de hemelsche goederen. Het derde was het vuur der tweedracht; het vierde der ongerechtigheid. De vuren werden langzamerhand grooter, tot zij elkander zouden bereiken en één onmetelijke, barnende poel zouden worden. Toen vreesde Furseus zeer en hij zeide: „Zie, heer, het vuur nadert mij dicht". De engel antwoordde: „wat gij niet hebt

1) 2 Cor. 12 : 4.

2) Hoogst merkwaardig is de letterlijke overeenstemming van dit antwoord met de woorden der Oudsaksische doopgelofte, de afzweringsformule, die in het Vaticaansche handschrift aan den „Indiculus superstitionum" voorafgaat, door W. Müller Altd. Rel. 6 voor Thüringsch, door Grimm, D. M.[4] 133 voor Oudfrankisch gehouden, tegenwoordig als Oudsaksisch erkend (Kögel in Grundr. II, 244). Vergelijk Beda: „quod in baptismo abrenuntiare nos satanae et omnibus operibus eius promisimus" met: „end ec forsacho allum diaboles uuercum and uuordum, thunaer ende uuoden ende saxnote . . ." en daarvoor: „ec forsacho diabolae end allum diabol gelde". Het schijnt mij zeer aannemelijk, dat de Angelsaksische Beda deze Saksische formule voor den geest heeft gehad, wat haar Saksisch-heidensch karakter maar te meer bevestigt.

aangestoken, zal in u niet branden". En de engelen gingen hem ter zijde en beschutten hem tegen den gloed. En hij zag ook de duivelen door de vuurvlammen vliegen en booze geesten beschuldigden hem, maar goede geesten, uit den hemel gekomen, verdedigden hem. En de onreine geesten grepen iemand, dien zij bezig waren te pijnigen en wierpen hem naar Furseus, zoodat zijn schouder en wang zengden. Zijn leven lang heeft hij de teekenen der brandwonden gedragen.

Het visioen van Drihthelm is nog uitvoeriger (V, 12). Hij zag een eindeloos lang dal, ter linker zijde van gloeiend vuur, ter rechter van hageljacht en ijzigen sneeuwstorm, aan weerskanten vol van menschenzielen. Als de rampzaligen de hitte van het vuur niet meer verdragen konden, sprongen zij over in de gruwzame koude; en als zij ook daar het niet konden uithouden, sprongen zij weer terug in het onuitblusschelijk vuur. Maar dit is nog niet de hel. „Als mijn leidsman mij, door dit vreeselijk schouwspel ontroerd" — is het niet alsof Dante van Vergilius spreekt? — dieper nederwaarts voerde, werd de duisternis zoo dicht, dat ik alleen nog maar zijnen witten mantel zag. En dan is er de hel: een afgrond, waaruit een zwarte smook opstijgt en daartusschen vuurkegels, die oprijzen in de lucht en weer neêrploffen, als rook en vonken uit een schoorsteen. De spitsen van die vuurkegels waren vol menschenzielen, die in de hoogte geslingerd werden en dan weder in den gapenden vuurafgrond terugvielen. Mèt dezen smook steeg ook een onbeschrijfelijke stank op, die de plaats der duisternis vervulde. Drihthelm hoort het akelig jammergeschrei der verdoemden en het hoongelach der duivelen, zooals — trek uit het aardsche leven van toen — het volk lacht over gevangen vijanden („cachinnum crepitantem, quasi vulgi indocti captis hostibus insultantis"). En hij ziet een schaar van booze geesten, die vijf schreiende menschenzielen in de duisternis voortslepen. Eén was geschoren als een priester, een ander was een leek, ook was er eene vrouw bij. „Ik zag ze in de brandende krocht afstijgen; andere duivelen kwamen en omringden mij; uit oogen, mond en ooren kwam stinkend vuur, maar zij vluchtten voor het licht eener ster, die door de duisternis naderde".

Drihthelm ziet nu verder een groot veld, door een muur

omgeven, met gras en bloemen en fonteinen en liefelijke geuren en zonneschijn, waar groepen van menschen in witte gewaden rondwandelen, of nederzitten in gelukzaligheid. Maar dit is nog niet de hemel. Verder gaande komt deze 7e eeuwsche Dante aan een nog grooter plaats vol licht en hoort daar de zoetste stemmen en „van daaruit verbreidde zich een zoo wonderbaar welriekende lucht, dat, wat ik te voren rook, mij nu maar zeer gewoon scheen".

In dit visioen, dat een aantal trekken bevat, die Dante eveneens opnam, hebben wij reeds een zeer ontwikkelde voorstelling van hemel, vagevuur en hel, ook reeds het geloof in zielmissen, die nog vóor den oordeelsdag zielen uit het vagevuur kunnen verlossen. Dit hoofdstuk behoort, ook naar den vorm, tot de meesterlijkste in ons boek. De beschrijving van Drihthelm's hellevaart is aangrijpend. Als hij en zijn geleider eenzaam staan aan den mond der hellekrocht, haalt Beda zelf een regel uit de Aeneïs aan, uit de beschrijving van Aeneas' nederdaling naar de onderwereld [1]). En waarlijk Beda's proza maakt geen minderen indruk dan Vergilius' verzen. En deze man leefde in en kwam nimmer buiten het nog halfheidensche Engeland der 7de eeuw!

Over een derde hellevisioen, van Beda's zondigen kloosterbroeder, spraken wij reeds boven. Maar hier, in de gloeiende verbeeldingskracht der nauwelijks gekerstende Saksers, gelijk in de niet minder krachtige fantasie der Iersche monniken liggen de oorsprongen van die vatbaarheid voor visioenen, die wij later zoo veelvuldig aantreffen, waardoor voor kloosterlingen en heiligen, reeds het aardsche leven afgestorven, hemel en hel opengingen. Zoo ziet Anscarr, de apostel der Denen, het vagevuur [2]). Petrus en Johannes de Dooper komen tot hem, nemen zijne ziel uit het lichaam en dragen haar eerst naar het vagevuur, daarna naar den hemel, waar Gods

---

1) „Ibant obscuri sola sub nocte per umbras", Aen. VI, 268.

2) Vita Ansc. cap. 3. Ook hier eene ondoordringbare duisternis en een zoo gruwelijke pijn, dat drie dagen Anscarr als duizend jaren schijnen. Maar veel uitvoeriger is hier de beschrijving van den hemel en zijne heerlijkheid, in een toon van grooten eenvoud en eerbied. „Toen deze stem (van God) zich deed hooren, zweeg de gansche verzameling der rondom God lofzingende Heiligen en allen bogen het hoofd in aanbidding".

stem klinkt: „ga thans heen, maar gij zult wederkeeren met de martelaarskroon gesierd". Deze visionaire geestestoestand is het, die apostelen heidensche demonen doet zien en hooren, zooals den heiligen Gallus gebeurt [1]). Uit de samenwerking eindelijk van christelijke en heidensche factoren ontstaan gezichten, waarin beide elementen wonderlijk zijn dooreengemengd, waarvan de reeds genoemde saga van Gisli Sursson nog een voorbeeld geven mag [2]). Gisli zegt: „ik heb twee vrouwen, die bij mij zijn in mijne droomen (draumkonur); de eene is goed voor mij, maar de andere vertelt alleen kwaad, en haar woorden zijn elken dag erger en zij spelt mij ongeluk. Maar wat ik onlangs droomde is, dat ik in een huis kwam of een hal, en dat ik daar velen van mijne vrienden en bloedverwanten zag en zij zaten bij vuren en dronken. Er waren zeven vuren; sommige brandden laag, andere vlamden zoo hoog zij konden. Toen kwam mijne betere droomvrouw en zeide, dat dit een beeld was van mijn leven en ried mij, dat ik, zoolang ik leefde, zou opgeven alle heidendom en geen tooverformulieren gebruiken uit vroeger tijd (at lata leiđast forna siđ ok nema einga galdra ne forneskju) en dat ik goed zou zijn voor de dooven en de lammen en de armen en de zwakken (ok vera vel viđ daufan ok haltan ok fataeka ok fáráđa). Inderdaad een merkwaardige dooreenmenging van christelijke en heidensche motieven. De vuren hadden wij ook in het visioen van Furseus. De vrienden drinkende in de hal is een Vallhöl-motief. De eene vrouw is, als een engel, christelijk; de andere, als een Valkyrja, heidensch [3]).

(Slot volgt). L. KNAPPERT.

---

1) Theol. T. 1894, bl. 135 vlg., 143 vlg.

2) Saga Gisla Surssonar ed. Konrad Gislason, p. 41.

3) Een visioen van een Angelsaksischen presbyter uit de eeuw na Beda geven de Annalen van St. Bertin (van Prudentius van Troyes) op het jaar 839. Gezanten van koning Aethelwulf aan Lodewijk den Vrome verhalen van een visionairen tocht des priesters in een onbekend land en naar een kerk, waar de zielen der heiligen, in knapen belichaamd, dagelijks over de zonden der christenheid weeklagen en voor haar bidden, waardoor nog het Oordeel verschoven wordt. Wattenbach, IX Jahrh., IX Band, S. 31 ff.

BOEKBEOORDEELINGEN.

C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papstthums*, Freib. i. B. 1896.

In de fabels van La Fontaine komt voor: „De Leeuw door den Mensch verslagen" (Livr. III, 9):

„On exposait une peinture
Où l'artisan avait tracé
Un lion d'immense stature
Par un seul homme terrassé".

Maar een leeuw, die toevallig voorbij kwam, wraakte deze voorstelling. Hij zeide, dat de schilder partijdig geweest was:

„Avec plus de raison nous aurions le dessus
Si mes confrères savaient peindre."

Deze fabel kwam mij voor den geest bij het doorbladeren van bovengenoemd werk van Prof. Mirbt, hoogleeraar in de kerkgeschiedenis aan de universiteit te Marburg. Wij ontvangen hier eene verzameling van 155 oorspronkelijke gedenkstukken, welke kunnen dienen als bronnen voor de geschiedenis van het pausdom. Natuurlijk is bij dit aantal van 155 eene zeer spaarzame keuze gedaan uit een onmetelijken overvloed. Deze 155 stukken zijn lang niet in hun geheel wedergegeven, maar met forsche hand afgeknot en besnoeid. De groote vraag is: of deze bouwstoffen nu geschikt zijn om een eenigszins getrouwe voorstelling te scheppen van des pausdoms geschiedenis?

Ik ben geneigd deze vraag bevestigend te beantwoorden. Toch vrees ik, dat de Leeuw ook hier de beschuldiging van partijdigheid zal laten hooren en zeggen: „het zijn de bron-

nen voor de geschiedenis des pausdoms, zooals zij geschreven kan worden door een Protestantschen geschiedschrijver, die van het pausdom niet gaarne veel goeds vertellen wil".

Mijns inziens had Prof. Mirbt vrijgeviger stukken kunnen opnemen, die aan de uitnemendste vertegenwoordigers van het pausdom tot eer verstrekken. Van Leo I en Gregorius I, beiden als „groot" bekend, worden enkele fragmenten opgenomen, maar van hunne beteekenis als predikers, als moralisten, verneemt men niets. Hoe ter wereld is men er toch aan gekomen, deze mannen als „groot" te bestempelen? Van Bonifacius alleen de eed, aan paus Gregorius II gezworen. Maar van de bezieling, die mannen als hij, Beda Venerabilis e. a. van het Roomsche hof ontvangen hebben, niets. Er moet toch eene verklaring wezen, waarom de grootste geesten van hunnen tijd zich zoo nauw bij den paus aansloten? Van Nikolaas I zijn een paar stukjes de opneming waardig gekeurd. Maar uit zijn prachtige brieven niets, van zijn strijd met Lotharius II over het verstooten zijner wettige gemalin en het leven met Waldrade, van den zedelijken moed, den verheven karakteradel, dien deze waarlijk groote man heeft aan den dag gelegd, geen woord. Er zijn ook eenige dokumenten uit den „cultuurstrijd" van het jaar 1873. Prachtig is inderdaad de brief van Keizer Wilhelm I aan paus Pius IX, van den 3den Sept. 1873 (No 153); mannelijk de taal, welke de keizer hooren laat: „Noch eine Aeusserung in dem Schreiben Eurer Heiligkeit kann ich nicht ohne Widerspruch übergehen, ... nämlich, dass Jeder, der die Taufe empfangen hat, dem Papste angehöre. Der evangelische Glaube, zu dem Ich Mich, wie Eurer Heiligkeit bekannt sein muss, gleich Meinen Vorfahren und mit der Mehrheit Meiner Unterthanen bekenne, gestattet uns nicht, in dem Verhältniss zu Gott einen anderen Vermittler als unseren Herrn Iesum Christum anzunehmen". Maar waar is de brief, dien vorst Bismarck later aan den paus moet geschreven hebben om hem te verzoeken als scheidsrechter op te treden in de quaestie der Karolinen-eilanden? Waar de stukken ten bewijze, dat het nieuwe keizerschap, om den toestand binnenslands meester te blijven, met Rome vrede sloot?

Met het bovenstaande wil ik niet geacht worden deze uitgave te veroordeelen. Prof. Mirbt zal waarschijnlijk de onvol-

ledigheid verklaren met te wijzen op den lagen prijs van vier Mark. Wij moeten dus bescheiden in onze eischen wezen, zonder onredelijke begeerte naar hetgeen wij niet, dankbaar voor hetgeen wij wèl ontvangen. Het plan dezer uitgave valt zeer toe te juichen. Het praktische doel was merkwaardige, maar voor een deel moeilijk verkrijgbare bouwstoffen onder het bereik te brengen van vrienden der kerkgeschiedenis, inzonderheid van studenten in de theologie. Niet iedereen bezit een Origenes, een Augustinus, een Gregorius Magnus. Zelden of nooit zullen particuliere bibliotheken de „Monumenta Germaniae", een Mansi, een „Magnum Bullarium" bezitten (vooral tegenwoordig niet, nu het geslacht der Meermans, der Luzacs, kortom der rijke Maecenaten, schijnt uitgestorven). Het pogen van Prof. Mirbt verdient dus lof, vooral als het er toe leiden kan de „spes patriae" tot het ter hand nemen van de groote werken zelf op te wekken.

Bij de keuze der stof was het streven, een blik te geven op de verschillende zijden van het pausdom en vooral licht te verspreiden over de voornaamste oogenblikken, waarop het pausdom strijd voerde tegen de wereldlijke macht. Eene vrij groote ruimte werd gewijd aan de geschiedenis van het Roomsch-Katholieke dogma; veel werd opgenomen van de besluiten van het Trentsche en het Vatikaansche concilie, alsmede van den Syllabus. De oorkonden betreffende de instelling, opheffing en herstelling der Jezuïeten-orde zijn bijna in haar geheel afgedrukt.

Zijn de uitgaven, waarop Dr. Mirbt den herdruk heeft gegrond, de beste? Meestal wel; altijd zijn het zeer goede. Slechts zou ik wenschen, dat hier en daar naar uitgaven van den eersten en niet naar die van tweeden rang verwezen werd. Bij Origenes wordt aangehaald de editie van De la Rue-Lommatzsch; d. w. z. de editie van Lommatzsch, welke een herdruk was van die van De la Rue. Beter zou ik het achten voor de studeerende jongelingschap haar te verwijzen naar De la Rue zelven. Zoo wordt bij Augustinus niet de echte Benedictijner editie genoemd, maar een tweede herdruk van het jaar 1807. Of is dit geschied, omdat deze herdrukken gemakkelijker verkrijgbaar zijn?

En hoe staat het met den tekst? Is hij door Prof. Mirbt

getrouw teruggegeven? Mij dunkt, ja. De interpunctie is echter veelvuldig gewijzigd. Dit is des uitgevers recht, aangezien de interpunctie der vroegere uitgaven toch niet op de handschriften berust. In de orthographie heeft men getracht zooveel mogelijk eenheid te brengen. Dit komt mij bedenkelijker voor. Wederom, met het oog op de studeerende jongelingschap zou ik de voorkeur geven aan het bonte allerlei, dat overeenstemt met de werkelijkheid. Heel wat drukfouten zijn stilzwijgend verbeterd (gelukkig zonder aanteekeningen; voor *would-be*-geleerden ware hier veel te doen geweest; ook voor conjecturen als die omtrent „Aalmeer" op „Zeemansrust" in „Willem Leevend" was plaats!). De beroemde c. 21 van het vierde Lateraansche concilie (1215) over het verplichte biechten heet hier afgedrukt te zijn naar T. XXII der „Concilia" van Mansi (S. 84). Feitelijk worden allerlei afwijkende lezingen gegeven. Is misschien eene uitgave gevolgd van het „Corpus iuris canonici"? Uit de editie van Dr. Friedberg blijkt, dat hier tal van varianten bestaan. Daar Prof. Mirbt Mansi zegt te volgen, doch hem in werkelijkheid niet volgt, zou eene kleine opheldering geen schade hebben gedaan.

Uit de enkele teksten, die wij woord voor woord met de gevolgde uitgaven hebben vergeleken, blijkt, dat ook afwijkingen voorkomen, die als bepaalde fouten moeten worden aangemerkt. Dit geldt van de banbul, door paus Paulus III gericht tegen koning Hendrik VIII van Engeland (S. 119). De paus verklaart, dat Hendrik en de zijnen „ab omnibus Christi fidelibus cum eorum bonis perpetuo diffidatos (niet: dissidatos) esse". Verder is sprake van Hendrik's „complices et fautores (niet: fantores"). Voor „nimoris aetatis", enkele regels verder, moet staan: „minoris aetatis". Doch de beide laatste zijn slechts drukfouten, welke door den „goedgunstigen lezer" stilzwijgend worden verbeterd.

Met dit al heeft Prof. Mirbt de theologische letterkunde verrijkt met een zeer bruikbaar, degelijk leerboek, dat ik in de handen wensch van al de jongere en oudere beoefenaars der godgeleerde wetenschap. Moge het velen ten spoorslag strekken om de voeten te reppen naar de bronnen zelve! De uitgever heeft gehandeld als „een schatmeester, die uit zijnen schat oude en nieuwe dingen voortbrengt". De kostelijke parelen,

die hij laat zien, mogen de begeerte prikkelen om door te dringen tot de rijke schatkamer, welke door den tooversleutel der bronnenstudie geopend wordt.

Berkhout 15 Dec. 1896. F. PIJPER.

Uit de geschiedenis van den Bijbel. Leesboek ten gebruike bij het godsdienstonderwijs door Dr. J. A. BRUINS Sr., predikant te Idaard, Groningen, J. B. Wolters, 1897 (67 blz.).

Dit boekje wordt door den schrijver aan alle catecheten aangeboden. Al behoeven de leerlingen geen theologen te worden, toch is het volgens hem noodig, dat zij niet den indruk krijgen, dat onze beschouwing en ons gebruik van den Bijbel den schijn van willekeur dragen. Omtrent het ontstaan en de verzameling der boeken van het O. en het N. Testament moeten zij ingelicht worden.

De poging van Dr. Bruins, om in het gemis van een boekje te voorzien, waarin aan de catechisanten (natuurlijk zijn de meer gevorderde leerlingen bedoeld) uit de geschiedenis van den Bijbel zooveel wordt meegedeeld als noodig is, om hun eenig begrip te geven van de gronden, waarop de hedendaagsche Bijbelbeschouwing berust, is, naar het mij voorkomt, in menig opzicht op uitnemende wijze gelukt.

Enkele opmerkingen mogen den schrijver van mijn belangstelling in zijn werkje overtuigen.

Is de bewering, dat de Statenvertaling voor het thans levende geslacht niet overal meer goed te verstaan is (p. 9), niet wat al te euphemistisch [1])?

Overdreven mag zeker de bewering heeten (t. a. p.), dat de orthodoxen onder de Protestanten zoo aan de oude Staten-

1) Op p. 65 wordt erkend, dat de 17de eeuwsche taal, waarin men meestal nog den Bijbel leest, eerder afstoot dan aantrekt.

vertaling gehecht zijn, dat zij haar bijna even heilig achten als de oorspronkelijke Schrift zelve. Dit geldt slechts van de allerminst ontwikkelden onder hen.

Het oudste afschrift, dat wij van het N. T. bezitten, is niet uit de *derde* eeuw onzer jaartelling afkomstig (p. 4), maar uit de *vierde*.

Het zou, dunkt mij, niet overbodig geweest zijn, indien over de handschriften iets meer was meegedeeld, b.v. dat slechts één handschrift het gansche N. T., een ander het O. en het N. T. bevat, met uitzondering van de laatste hoofdstukken uit den Hebreërbrief, de brieven aan Timotheüs, Titus en Philemon, de Apocalypse; dat in sommige Codices alleen de Evangeliën en de Handelingen, de Handelingen en de catholieke brieven voorkomen.

Is het uitgemaakt, dat in Lk. 1 : 39 „Juda" een schrijffout zou zijn voor „Juta", een der priestersteden volgens Jczua 15 : 16 en 21 : 55 (p. 14, Noot 1)? Kan een stad van Juda niet bedoeld zijn? Lk. 9 : 56 heet een ingevoegde verklaring van vs. 55 (t. a. p., Noot 2). Het komt mij voor, dat slechts de vraag van Jezus: „Weet gij niet, welks geestes kinderen gij zijt?" geïnterpoleerd is.

Onder de glossen (p. 17 v.) hadden o. a. genoemd kunnen worden: „Indien iemand den Heer niet liefheeft, hij zij vervloekt, Maran atha" (1 Cor. 16 : 22). Wie verwacht tusschen den eigenhandigen groet van Paulus (vs. 21) en den zegenwensch (vs. 23) zulk een vervloeking? Bovendien waren deze arameesche of syrische woorden voor de lezers onverstaanbaar.

2 Cor. 6 : 14—7 : 1 moeten afkomstig zijn van een schrijver, die den omgang met Heidenen voor de lezers van dezen brief gevaarlijk achtte. Wanneer genoemde pericoop geïnterpoleerd is, dan volgt de vermaning „geeft ons plaats" (2 Cor. 7 : 2) zeer goed op des apostels vriendschappelijke betuiging van zijn groote liefde voor de Corinthen en zijn bede om hun wederkeerige liefde (6 : 12, 13). De opwekking om zich te onthouden van gemeenschap met de ongeloovigen, zich af te scheiden van al wat onrein is en niets onreins aan te raken, daar de lezers anders een verbond zouden sluiten tusschen licht en duisternis, tusschen geloovigen en ongeloovigen, tusschen den tempel Gods en de afgoden, is moeilijk in overeenstemming te brengen met

hetgeen hun vroeger geschreven was (1 Cor. 5 : 9, 10; 6 : 13; 7 : 12; 8 : 7 v.v.; 10 : 25 v.v.). De interpolator achtte den omgang met Heidenen hoogst gevaarlijk voor Christenen.

Om nog een enkel voorbeeld te noemen, 2 Cor. 11 : 32—12 : 1*a* zijn hoogst waarschijnlijk geïnterpoleerd. Zou de plechtige verzekering: „De God en Vader van den Heer Jezus, die te prijzen is in eeuwigheid, weet dat ik niet lieg" (11 : 31), kunnen voorafgaan aan het historisch bericht van het levensgevaar, waaraan Paulus te Damascus ontkomen was? Maar die verklaring past uitnemend op hetgeen de apostel bericht van „gezichten en openbaringen", die hem ten deel waren gevallen (12 : 1*b*—10) en zijn lezers vreemd moesten voorkomen.

Onder de johanneïsche kantteekeningen (p. 18, noot 1) worden Joh. 2 : 21, 22; 5 : 22—29; 6 : 39 genoemd. Zoowel op uit- als inwendige gronden staat het vast, dat Joh. 5 : 4 („die op de beweging des waters wachtten: want een engel steeg van tijd tot tijd neder en beroerde het water. Wie het eerst er inging na de beroering van het water, werd gezond, aan welke krankheid hij ook leed") een kantteekening is.

In de paragraaf over „Verzen en hoofdstukken" (p. 18 vv.) had o. a. vermeld kunnen worden, dat Euthalius het schrikkeljaar in 53 Zondagen verdeelde, waarbij 4 feesten kwamen (Kerstmis, Hemelvaartsdag en 2 andere, die niet genoemd worden); dat Ammonius in de Evangeliën 1212 afdeelingen telde: 352 in Mt., 285 in Mk., 343 in Lk., 232 in Johannes.

„In Mt. 24 : 5 wordt gezinspeeld op een gebeurtenis, die in de tweede eeuw plaats vond. Toen was Mattheüs al lang dood en hij kan dus ons eerste evangelie niet geschreven hebben" (p. 20, noot 1). Was het overbodig te vermelden, dat de profetie niet uitgesproken, maar *geschreven* is, gelijk uit *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* blijkt?

„Uit den Hebreërbrief zelven valt het reeds op te maken, dat hij bezwaarlijk kan geschreven zijn door Paulus, aan wien hij wordt toegekend" (p. 29). Maar deze brief geeft zich niet uit als door Paulus geschreven. Het tegendeel blijkt ook uit Hebr. 2 : 3 v.

„De eerste eisch, dien wij aan een geschiedschrijver stellen, is deze, dat hij ons de feiten, die hij ons meedeelt, de personen, die hij ons teekent, zóó laat zien, dat wij in staat

worden gesteld er ons een juist en zelfstandig oordeel over te vormen. Hij mag zich bij zijne beschrijving door geene voorliefde of vooroordeel laten leiden. Hij moet een onpartijdig verslaggever van het verledene zijn. Dat zijn nu de Bijbelsche geschiedschrijvers bijna nooit" (p. 31). Laat ons niet vergeten, dat zelfs in onzen tijd het aantal onpartijdige historici uiterst gering is. Een geschiedschrijver als b. v. de Amerikaan George Bancroft, wiens waarheidszin en streven naar onpartijdigheid algemeen geroemd worden, heeft dit ideaal niet bereikt. Om een enkel voorbeeld te noemen, hij idealiseert Luther, van wien Bancroft getuigt, dat hij in den nieuweren tijd de menschheid geleerd heeft vrij te denken. Zelfs een historicus als Ranke was van partijdigheid niet geheel vrij te pleiten.

„Dergelijke boeken, die voor bijzonder gebruik wel geschikt werden geacht, noemt men „apocryphe" boeken, een uit het Grieksch afkomstig woord, dat „verborgen" beteekent (p. 43, Noot 2)." Zou het overbodig geweest zijn hierbij te voegen, dat de Apocriefen soms met kettersche geschriften op één lijn gesteld werden en niet in de kerk mochten voorgelezen worden (p. 66)?

De opsomming der boeken, die in den Canon van Muratori voorkomen (p. 46), is niet geheel nauwkeurig. Zoo zijn vergeten de Apocalypsen van Petrus en Hermas, van welke de eerste door sommige Catholieken ter voorlezing ongeschikt geacht werd, terwijl de tweede, hoewel niet apostolisch, als private lectuur werd aanbevolen. Met den brief aan de gemeente te Alexandrië wordt waarschijnlijk de Hebreërbrief bedoeld. Waarom werden alle kettersche geschriften verwerpelijk geacht? Omdat men geen gal met honing vermengen kan.

Menigeen zal zich verbazen als hij leest, dat Muratori gedurende 66 jaren (1604—1670) Bibliothecaris te Milaan was (p. 46, Noot 1). Hij werd in 1672 geboren en op drieëntwintigjarigen leeftijd tot Conservator der beroemde Bibliotheek benoemd.

Volgens Dr. Bruins werd op de twee Synoden te Carthago [1]) in 397 en 419 de lijst der N. T. geschriften zoo vastgesteld als

---

1) Op het eerste Concilie te Carthago bestond nog verschil van gevoelen over de opname van den Hebreërbrief.

wij haar kennen (p. 49). Waarom werd de Synode te Laodicea in 360 stilzwijgend voorbijgegaan, waar de johanneïsche Apocalypse buiten den Canon geplaatst en het voorlezen in de gemeente van niet-canonieke boeken verboden werd? Ook had vermeld kunnen worden, dat op het Concilie te Nicaea in 787 nog gewaarschuwd werd tegen het gebruik van den brief aan de Laodicensen.

Misschien was het niet overbodig geweest, om ter verklaring van het woord „Kanon" (p. 49 v.) te verwijzen naar 2 Cor. 10 : 13, 15, 16 en Gal. 6 : 16.

„Het Bijbelverbod is gegeven door Paus Innocentius III, 1198—1216" (p. 54, Noot 1). Hierbij had gevoegd kunnen worden, dat op het Concilie van Toulouse in 1229 aan leeken het lezen der boeken van het O. of het N. T. verboden werd, met uitzondering van de psalmen of een „breviarium pro divinis officiis aut horis beatae Virginis Mariae"; dat volgens het te Trente genomen besluit de boeken van het O. en het N. T. slechts gelezen mochten worden in de „vulgata latina editio"; dat door verschillende pausen tegen de Bijbelgenootschappen als een pest gewaarschuwd werd, daar de Bijbel alleen in de door de kerk goedgekeurde vertaling gelezen mocht worden. Met het oog op het duistere der Schrift en de door *imprudentia vel fraude* ontstane veelvoudige vervalsching verbood Pius IX „ut biblia vulgari sermone edita non aliis permitterentur nisi quibus illorum lectio ad fidei et pietatis augmentum profitura iudicaretur."

Wanneer, gelijk ik vertrouw, van Dr. Bruins' Leesboek spoedig een tweede druk zal verschijnen, dan zouden, dunkt mij, een paar paragraven over enkele vertalingen en de exegese van den Bijbel opgenomen kunnen worden.

December 1896. M. A. N. Rovers.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Het is een hoogst belangrijk onderwerp dat Richard Kraetzschmar behandelt in *Die Bundesvorstellung im Alten Testament, in ihrer geschichtlichen Entwickelung* (Marburg, N. G. Elwert'sche Buchhandlung, 1896. VI, 254. Pr. 6.40 M.). Die voorstelling toch in hare historische ontwikkeling leert ons hoe men zich in verschillende tijden onder Israël de verhouding van Jahwe tot zijn volk gedacht heeft; hare geschiedenis is dus een gewichtig onderdeel van de geschiedenis van Israëls godsdienst. En de wijze waarop Kraetzschmar dit onderwerp behandeld heeft verdient m. i. grooten lof; want aan echt wetenschappelijken zin paart hij een helderen betoogtrant, aan nauwgezetheid in het behandelen van bijzonderheden de gave, om de wijzigingen welke de verbondsidee in den loop des tijds ondergaat in verband te brengen met de ontwikkeling van Israëls godsdienst in het algemeen.

Kraetzschmar gaat uit van de onderstelling dat het woord berîth, voordat het diende om de betrekking van God en mensch, van Jahwe en Israël, aan te duiden, van verhoudingen van menschen tot menschen gebruikt werd. Hij gaat dus in een eerste deel na wat onder Israël „der Bund" op profaan gebied geweest is, en komt bij dit onderzoek tot het resultaat, dat berîth was de cultische handeling waardoor op plechtige wijze verplichtingen of overeenkomsten, van welken aard ook, absoluut verbindend en onverbrekelijk werden gemaakt. Aangezien nu de naam voor die cultische acte werd overgedragen op hetgeen er door vastgemaakt en bezegeld werd, kon door berîth worden aangeduid: een verbond, een verdrag, eene plechtige verzekering, eene belofte, ook eene

verplichting, zoowel eene die men op zich neemt als eene die men een ander oplegt. Met voorbeelden toont hij aan hoe b^{e}rîth in deze verschillende beteekenissen in het O. T. voorkomt. In het tweede deel van zijn boek komt „Die Bundesvorstellung auf religiösem Gebiete" ter sprake. Reeds vroeg heeft zij dienst gedaan ter bepaling van de betrekking tusschen Jahwe en menschen. Evenwel, in den ouden tijd treffen wij de voorstelling van eene b^{e}rîth tusschen Jahwe en Israël nog niet aan. Wel kende oud-Israël een drietal „verbonden" van Jahwe: een met Abraham, een met Levi, een met David. Doch al werden hiermede „die drei Grundpfeiler des altisraëlitischen Staates: Besitz das Landes, Königtum und Priestertum als auf ewigen, durch Gottes Wort geschaffenen und durch feierliche B^{e}rîth gesicherten Rechten beruhend hingestellt", de verhouding van Jahwe tot het volk in zijn geheel werd er niet door beheerscht. Dit kan evenmin gezegd worden van de Sinai-b^{e}rîth, zooals die in de oudste Jahwistische en Elohistische gedeelten van Exod. 19—34 wordt voorgesteld. De Sinai-b^{e}rîth toch was oorspronkelijk eene overeenkomst tusschen Jahwe en Mozes, of liever een gunstbewijs van Jahwe aan zijn dienaar, die van zijn god de ark als onderpand van diens bescherming ontving. De Sinaiverhalen volgens welke Jahwe's verhouding tot zijn volk door eene bondsluiting geregeld was, dagteekenen eerst van omstreeks 700; de profeten der achtste eeuw weten van eene b^{e}rîth waardoor de betrekking van Jahwe tot Israël geregeld werd nog niet. Doch weldra wordt dit anders, en neemt vooral in de Deuteronomische litteratuur de bondsidee eene groote plaats in. Eens voor altijd is bij den Horeb de verhouding van Jahwe tot het volk door een verbond geregeld: het volk moet naar Jahwe luisteren en de b^{e}rîth bewaren, en Jahwe van zijn kant neemt Israël als zijn eigendom uit alle volkeren der aarde aan. In deze letterkunde vinden wij nu niet slechts de Abraham-b^{e}rîth, tot eene b^{e}rîth met de aartsvaders uitgebreid, voorgesteld als eene voorbereiding van het verbond bij den Horeb, maar daarnevens nog een verbond in het land van Moab vermeld. Zoo ontstaat een „System heilgeschichtlicher Bünde", waarop het gansche gebouw van Israëls godsdienst rust.

Was het een vooruitgang dat de bondsidee in Israëls gods-

dienstvoorstellingen werd opgenomen en daarin alras zulk eene groote plaats innam? Kraetzschmar beantwoordt deze vraag eensdeels ontkennend. Het geloof toch aan eene b^e^rîth waardoor Jahwe zich voorgoed aan zijn volk verbond getuigt van 's volks behoefte aan uitwendige steunsels voor zijn godsdienstig vertrouwen; profeten der 8ste eeuw hadden zulk een stut voor hun geloof niet noodig. Maar van den anderen kant is het vertrouwen des volks op zijn god er door geschoord; zonder de voorstelling van een door Jahwe met zijn volk gesloten verbond, zou het in tijden van druk zijn hoop en vertrouwen niet hebben bewaard. „Die Bundesvorstellung", zegt Kr., „stellt einen Kompromiss dar zwischen den prophetischen Idealen und dem Fassungsvermögen der breiten Volksschichte".

Na de wijzigingen in de bondsidee bij Jeremia, Ezechiël en Deutero-Jezaja te hebben aangetoond, wijst Kr. aan hoe in de P-litteratuur het hoogtepunt harer ontwikkeling in het O. T. bereikt wordt. בְּרִית is geworden een religieuze terminus technicus, waardoor wordt aangeduid het éene onveranderlijke goddelijke heilsplan, dat successievelijk aan Noach, Abraham en op den Sinai aan Israël is geopenbaard. Van eene eigenlijke bondsluiting is geen sprake meer: God zelf bepaalt wat voor hem en de menschen zal gelden. Het verbond bij den Sinai is niet meer een enkel groot feit dat op een bepaalden dag bij den Sinai plaats had; want de wederzijdsche verplichtingen worden geacht, evenals bij Ezechiël, reeds bij de openbaring van den Jahwenaam in Egypte te zijn vastgesteld. Bij de Abraham-b^e^rîth wordt van eene ceremonie der bondsluiting geen melding meer gemaakt, worden aan Abraham niet slechts, zooals in de oude voorstelling, beloften gegeven, maar ook verplichtingen opgelegd, en houden de beloften niet slechts in: het bezit van Kanaän, maar ook: de vermenigvuldiging des volks en de voortdurende bescherming daarvan, ook na de verovering van het beloofde land. De Noach-b^e^rîth doelt op de naexielische gemeente, waarbij ook geloovig geworden heidenen zich hadden aangesloten. Zoo heeft God, volgens P., in drie openbaringen zijn heilsplan blootgelegd en zijne verhouding tot de menschheid geregeld. De „Bundesvorstellung" heeft door hare „Verbindung mit dem Universalistätsgedanken ihr grosses Anpassungsvermögen und damit ihr Anrecht auf die Form einer Weltreligion bewiesen".

Zoo is in hoofdzaak de gang van Kraetzschmar's betoog; waarop hij nog een hoofdstuk over „Die Bundeslade" en een over „Der Begriff des Bundes im späteren Judentume", alsmede een „Anhang" laat volgen. In menige bijzonderheid kan ik met den geachten schrijver niet medegaan: ik heb tegen de bronnenscheiding van Exod. 19—34 hier en daar bedenkingen; ik vrees dat hij de David-b^{e}rîth veel te oud maakt, en zoo zou ik meer kunnen noemen. Maar dit betreft bijzaken en neemt niet weg, dat ik Kr's boek als eene groote aanwinst voor de O. T.ische wetenschap beschouw en ten sterkste aanbeveel. Vooral ook aan onze studenten die zich aan de studie van het O. T. wenschen te wijden. Licht worden zij door Kr's arbeid opgewekt een soortgelijk onderzoek naar eene of andere voorstelling van den Israëlietischen godsdienst in te stellen. Want Kr. heeft wel gelijk als hij zegt dat, nu de kritische problemen die het O. T. ons voorlegt, althans in hoofdzaak, zijn opgelost, het komende geslacht van Oud-Testamentici de taak heeft „den gesamten Stof der sog. Biblischen Theologie einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen". Al is men reeds met uitstekend gevolg begonnen een beeld der Israëlietische godsdienstgeschiedenis te ontwerpen, zooals dit zich vertoont bij het licht der door het historisch-kritisch onderzoek verkregen resultaten, toch zijn op dit gebied, meent hij, eigenlijk nog maar de eerste schreden gezet. Wij hebben nog eene reeks van „Sonderuntersuchungen" noodig naar allerlei O. Tische denkbeelden en voorstellingen, waarvan de juiste beteekenis en de ontwikkeling nog moet worden nagespeurd. Is deze arbeid aantrekkelijker dan het historisch-kritisch onderzoek, waartoe de ouderen onder ons vooral geroepen waren, het is te hopen dat de jonge mannen gevonden zullen worden die er zich met ernst en liefde aan willen wijden.

De bekende Baselsche Hoogleeraar Bernhard Duhm heeft een door hem 11 Febr. 1896 gehouden „Vortrag" het licht doen zien bij J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. und Leipzig (32 S. Pr. 0.60 M.), onder den titel *Das Geheimnis in der Religion.* Het mysterie is, volgens D., een der voornaamste kenmerken van de religie, ja, de vraag naar het mysterie is de vraag naar haar wezen. Godsdienst mag niet met eene

kerkleer of met eene godsdienstige wereldbeschouwing vereenzelvigd worden; evenmin mag men de ethiek als de hoofdzaak in den godsdienst beschouwen, daar zij slechts een zijner producten maar niet de kern er van is. Trachten wij bij het licht der historie den godsdienst in zijn eigenlijk wezen te leeren kennen, letten wij vooral op dat stadium zijner ontwikkeling waarin hij nog niet of althans nog niet geheel door theologie beheerscht wordt, dan vinden wij dat hij bestaat in het verkeer van bovenzinnelijke wezens met door hen begunstigde personen, een verkeer niet door de menschen maar door de goddelijke machten aangeknoopt. Deze „Initiirung des Verkehrs durch ein höheres Wesen ist das grundlegende geheimnisvolle Ereignis in der Religion". Om den gewonen mensch te vrijwaren voor de kwade gevolgen van dit verkeer met wezens van hooger orde, brengen zij hem in een toestand van extase; deze is „das Hauptgeheimnis, das die alte Religion kennt, ohne das sie selber nicht existieren würde".

De echt-religieuze persoonlijkheid in de oude godsdiensten is dan ook „de ziener". Wil men de religie leeren kennen, men bestudeere de zieners, niet de religiositeit van den gewonen mensch. Want de leeken zijn in zake den godsdienst van de zieners afhankelijk; zij trachten in hun „Kreis" te komen en wenden dezelfde middelen aan waardoor zij zien dat de zieners den omgang met de goddelijke wezens zoeken. „So dringt der Laie in die Welt des Geheimnisses ein".

Vooral onder Israël heeft de ziener lang zijne bijzondere plaats ingenomen zonderdat het leekendom op den voorgrond drong. Ook Israëls groote profeten gaan uit van „das Geheimnis in der Religion". Immers, al treden zij niet „geheimtuerisch" op, hunne verhevenste denkbeelden danken zij toch aan persoonlijke ontmoetingen met de godheid. Al was hunne taal schijnbaar volkomen verstaanbaar, toch was hun woord voor het volk als een mysterie, zelfs door de geloovigen van een later geslacht niet geheel begrepen. Men denke aan hunne prediking van: het einde van Israël. Straks, als hunne leerlingen op grond van hunne geschriften de volksreligie veranderen in eene leer, „zieht das Laientum in die Religion Israëls ein". Het mysterie blijft in den vorm van toekomstverwachting, vooral in de apocalyptiek. In het Christendom, ontstaan

in een tijd van verval der nationaliteiten en der godsdiensten, leeft „das Geheimnis der Religion" weer op; want zijn kern is de hoop op den spoedigen ondergang dezer wereld en de komst van eene goddelijke wereldorde, waaraan men slechts kan deelnemen door in Christus te gelooven. In het avondmaal ervoeren de eerste Christenen telkens op nieuw de geheimzinnige vereeniging met God en zijnen zoon. In den godsdienst der Middeneeuwen bleef het mysterie, vooral in den cultus der heiligen. Maar het is, om zoo te zeggen, gematerialiseerd, aan zinnelijke dingen gebonden, de inspiratie werd meer en meer gekluisterd aan het ambt, en het koninkrijk Gods, dat toekomstig had moeten blijven, werd, omgezet in de Roomsche Civitas Dei, een rijk van deze wereld.

Bij de vraag naar het wezen der religie moet „das Geheimnis" den doorslag geven; het is het daemonische element dat de religie in 't aanzijn roept, de kern en het leven er van uitmaakt, en waarvan alle instelling, leer en ethiek slechts een product is. Wie den godsdienst wil leeren kennen, moet dit element historisch en psychologisch onderzoeken; waarbij hij ten slotte zal stuiten op „einen irrationalen Rest", die voor den mensch onverklaarbaar blijft. Wij, Protestanten, meent Duhm, zullen met dat onderzoek groote moeite hebben. Want het mysterie schijnt uit onze religie bijna geheel verdwenen; wij spreken in onze bedehuizen niet meer met God, maar over God; slechts in het gemeentegezang hebben wij nog „ein Stück wirklichen Gottesdienstes" overgehouden; maar toch ook onder ons leeft nog het mysterie van den godsdienst, en wel in het gebed. En het ware gebed is dat waarbij de mensch het antwoord Gods verneemt, „eine Antwort, vielleicht in unaussprechlichen Worten, aber eine reale Antwort". Zulke oogenblikken beleeft een mensch niet vaak; maar wie ook maar eens is aangegrepen „von der aus den dunkelsten Wurzeln unserer Seele auftauchenden, seelenerschütternden Ahnung: ich stehe vor dem lebendigen Gott!" die heeft aan zich zelven het mysterie van den godsdienst ervaren en is voor zijn geheele leven gewijd.

Er is op het betoog van Duhm wellicht nog al wat af te dingen en stellig is veel van hetgeen Dr. Hanne in de Protestantische Kirchenzeitung er onlangs tegen inbracht gegrond.

Vooral kan men den auteur, meen ik, met recht verwijten dat hij het woord „Geheimnis", dat in deze rede de groote rol speelt, niet altijd in denzelfden zin gebruikt: het verkeer van de godheid met den mensch is een „Geheimnis" in geheel anderen zin dan b. v. de door de toehoorders niet begrepen profetische prediking van het einde van Israël. Toch acht ik deze rede zeer belangrijk. Zij behandelt ernstig en boeiend het groote vraagstuk naar het eigenlijk wezen der religie, en herinnert ons dat persoonlijk verkeer met God in elk geval een onmisbaar bestanddeel van allen godsdienst is.

De Heer H. van Eyck van Heslinga, predikant te Oostermeer, tracht in een werkje, getiteld *De eenheid van het Scheppingsverhaal* (Leiden, D. A. Daamen, 1896, 80 blz.), aan te toonen dat de O. Tische kritiek geheel het spoor bijster is als zij in Gen. 1 en 2 twee berichten van verschillende herkomst aanneemt. Dit gevoelen verwerpt hij reeds als in strijd met zijne schriftbeschouwing: er kan nu eenmaal op de eerste bladzijde der H. Schrift geen *ja* staan als de tweede met betrekking tot dezelfde zaak *neen* zegt. Het staat dus bij hem a priori vast dat er maar éen Scheppingsverhaal in deze capita gevonden wordt; doch dit a priori vaststaande wenscht hij in zijn geschrift te rechtvaardigen. Volgens hem behooren 1 : 1—2 : 3 en 2 : 4 vv. aldus bijeen, dat, terwijl in het eerste stuk in het algemeen is medegedeeld dat God de dingen schiep, in het tweede de „nadere vorming of bereiding van het geschapene" (bl. 61) verteld wordt. Het in beide stukken verhaalde volgt dus niet in tijdsorde op elkander; maar „het daar medegedeelde wordt hier uitgebreid en in bijzonderheden verhaald" (bl. 58). Dat nu in het tweede eene andere voorstelling van de opvolging der scheppingsdaden zou gegeven worden is slechts schijn. In 2 : 5—7 staat niet, volg. v. E. v. H., dat er bij de formeering van den mensch nog geen planten waren; want vs. 5 wil alleen zeggen dat „de ontwikkeling en groei der planten nog niet ingetreden was (is), omdat 't nog niet had (heeft) geregend en er geen menschenhand was voor de cultiveering". En in 2 : 19 wordt eigenlijk de schepping der dieren niet verhaald; in dit vers wordt niet deze mededeeling als hoofdmoment bedoeld, maar „het brengen van al de dieren

tot Adam"; het is dus eenvoudig aanvulling van 1 : 28. Men zal volgens den schrijver het verband begrijpen als men maar inziet, dat 2 : 4 vv. ons verplaatst niet na den sabbat, als 't scheppingswerk geëindigd is, maar tijdens de schepping zelve; „toen", zoo redeneert hij, „schiep God de planten (1 : 11), maar dat was op zichzelf niet genoeg. Zij moesten groeien en daartoe was regen noodig. De natuurwetten moesten geregeld worden. Evenzoo was er geen mensch. De planten waren er wel, maar er was geen orde. Om de aarde was alleen slechts(!) een nevel, een damp. Vorming, bereiding is dus noodig en — die heeft ook plaats gehad en God heeft ook daarvan op den zevenden dag gerust. Ja, maar 't is nog niet verhaald wat ten dage van die vorming gebeurde. Dit zal hij nu doen en hij doet het in 't volgende: Cap. 2 : 7 vv." Zóo sluit dus, volg. v. E. v. H., het tweede stuk bij het eerste aan. Of hij van de door hem bestreden critici ook maar een enkelen overtuigen zal, waag ik te betwijfelen; maar aan hen die nu eenmaal de dingen des Bijbels bezien in het licht derzelfde dogmatische voorstellingen als hij, kan zijne verklaring van Gen. 1 en 2 welkom zijn. Eenvoudig is die verklaring echter allerminst, en wonderlijk wordt het ons te moede als wij van den man, die volgens zijne eigen bekentenis niet anders dan met een dogmatisch apriorisme den bijbel kan onderzoeken, telkens de beschuldiging hooren, dat de critici dit heilige boek lezen door een critischen bril.

De werken der „critici" heeft de auteur blijkbaar slechts zeer ten deele geraadpleegd. Het standaardwerk van onzen Kuenen wordt door hem zelfs niet genoemd. De aanval wordt gericht vooral op een artikel van Vaihinger in Herzog's Real-Encyclopaedie en op — een dictaat van Prof. Valeton! M. i. is de manier, ook elders reeds toegepast, om een dictaat te behandelen als een in druk verschenen geschrift bepaald af te keuren. Het is uit den aard der zaak onvolledig, geeft somtijds de door den Hoogleeraar uitgesproken denkbeelden slechts ten halve weer en stelt ze niet zelden in een verkeerd licht. En vooral voor een onderwerp als het onderhavige, dat door de „critici" in tal van geschriften behandeld is, was het waarlijk niet noodig zich te beroepen op een dictaat. Moge deze slechte gewoonte geen burgerrecht onder ons verkrijgen!

Ik wensch ten slotte den auteur opmerkzaam te maken op

zijne onvolledige verwijzingen. De inl. van Bleek-Wellhausen wordt gedurig vermeld; maar welke uitgave bedoeld is, vernemen wij niet. Van Graf en Stade worden woorden aangehaald die wij bij gebrek aan verwijzing niet kunnen naslaan. De auteur redeneert soms alsof hij, trots hetgeen hij bl. 22 v. schrijft, niet weet dat „Elohist" niet bij alle oudere en nieuwere schrijvers denzelfden auteur aanduidt: bl. 40 v. worden woorden van Dillmann en Wildeboer aangehaald ten bewijze dat de critici zelven niet al te vast durven steunen op de verschilpunten in taal en stijl die zij zeggen te hebben opgemerkt. Maar de aangehaalde woorden handelen niet over 't verschil van taal bij de twee onderstelde schrijvers van Gen. 1 en 2, (P. en J.), dat hier aan de orde is, maar over dat bij E. en J. De schrijver ziet blijkbaar niet, dat de E. over wien de genoemde geleerden het hebben een ander is dan de schrijver van Gen. 1, dien hij nog met de oudere critici „de Elohist" noemt. Wat dieper indringen in de denkbeelden en het spraakgebruik der critici ware voor den schrijver niet overbodig geweest.

Reeds in 1894 verscheen te Amsterdam bij H. G. Bom een boekje met den titel *Vlaemsche Druckers*, *uit het tweede en derde tijdvak der Renaissance* (1526—1599). *Hunne werken en merken*, *beschreven door* G. D. Bom H. G.zn. Het behelst de beschrijving van eene verzameling oude Vlaamsche drukwerken, in het op den titel vermelde tijdvak te Antwerpen, Leuven, Gent en Brussel uitgekomen. De rangschikking is niet zuiver chronologisch; want het werk van elken drukker en zijne opvolgers is bijeengehouden. De auteur heeft bij ieder boek eenige ophelderende aanteekeningen gevoegd, en de bruikbaarheid van het geheel verhoogd door een drietal registers, een van de namen der schrijvers en vertalers en der personen aan wie sommige der hier beschreven boeken zijn opgedragen, een van die der drukkers en boekverkoopers, terwijl een derde een systematisch overzicht der boeken, naar hun inhoud, geeft. Beoefenaars der kerkgeschiedenis zullen hier stellig iets van hunne gading vinden. Tot welken prijs de hier beschreven werken verkrijgbaar zijn, zegt eene prijslijst van den uitgever.

W. H. K.

VARIA.

Voor hart en huis (Leiden, A. H. Adriani 1896, 210 bl. *f* 1.50) is de titel waaronder de Amsterdamsche predikant P. van der Veen een zestal voordrachten, over het huisgezin, het gebed, opvoeding tot godsdienst, de kerk, heilige onvoldaanheid en idealen, het licht heeft doen zien. Het zijn goed geschreven verhandelingen, geschikte lektuur voor de huiskamer, hier en daar getuigende van groote belezenheid, doorloopend ernstig, onderhoudend, leerrijk, stichtelijk.

Aan het 15e deel van *Theologischer Jahresbericht*, over de literatuur van 1895 (Braunschweig, C. A. Schwetschke u. Sohn), ontbreekt nog slechts het register. Na het 1896: 560 aangekondigde eerste stuk, verschenen achtervolgens II Historische Theologie, afzonderlijk verkrijgbaar voor M. 7; III Systematische Theol., afz. M. 4; IV Praktische Theol. und kirchliche Kunst, afz. M. 6. De bewerking is de bekende. Het geheel bij vernieuwing, afwisselend, een voortreffelijk memorandum en een uitnemende wegwijzer.

In een uitgewerkte rectorale rede, *Die Piscatorbibel und ihre Einführung in Bern im Jahre* 1684 (Bern, K. I. Wysz, 1897), geeft Dr. R. Steck een overzicht van Piscator's leven, een karakteristiek van zijn bijbelvertaling, en een merkwaardig stukje kerkgeschiedenis van Bern, grootendeels naar onuitgegeven bescheiden. Het boekske is versierd met een portret van Piscator in lichtdruk, naar een oude schildering in olieverf.

Bij de bespreking van Nestle's Supplementum heb ik mij vergist door bl. 101 te zeggen: „Mc. 11 : 24 viel *και* uit voor *λημψεσθαι*". Wel had ik mogen opmerken: D heeft Mc. 11 : 24 niet alleen *λημψεσθαι* maar ook *προσευχεσθαι*, *ετεισθαι*, *πιστευεται*. — Nu ik Kipling's uitgave op Mt. 27 heb nageslagen, is mij gebleken dat zijn p. 170 eindigt met Mt. 27 : 1 en p. 172 begint met *ουδεν απεκρινατο*, de laatste woorden van Mt. 27 : 12. W. C. v. M.

Van Herzog's Realencyklopädie[3], in 18 deelen à M. 10 (Leipzig, J. C. Hinrichs), zijn verschenen Heft 1—18.

ZEDEKUNDE.

EERSTE HOOFDSTUK.

Grondslag en drijfveer van de zedelijkheid.

§ 4.

De menschelijke natuur de grondslag der zedelijkheid.

1. Ter bepaling van hetgeen wij te verstaan hebben onder de menschelijke natuur, den grondslag der zedelijkheid, is een vergelijking noodig met de natuur der hoogst ontwikkelde dieren, die ons het dichtst nabij komen in de rij der op aarde levende wezens.

Het wetenschappelijk onderzoek leidt tot dezelfde uitkomst als de gewone waarneming, dat er ongetwijfeld een nauwe verwantschap is tusschen mensch en dier. Evenals er een geleidelijke overgang is van het lichamelijk voorkomen der minder tot de meer ontwikkelde dieren, is er ook een zachte overgang in dat voorkomen van sommige apensoorten tot dat van sommige laagst geplaatste menschenstammen, zóó, dat de afstand tusschen die menschenstammen en het kaukasische ras veel grooter schijnt dan de afstand tusschen hen en die apen.

De overeenkomst tusschen den mensch en de hoogst ontwikkelde dieren in physisch, chemisch en physiologisch opzicht is door de natuurwetenschappen in voldoend licht gesteld. Scheitlin's verklaring: „Nicht aller Mensch ist im Thier, aber alles Thier ist im Menschen" [1]) vindt instemming onder de des-

---

1) „Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde", 1840, aangehaald door *G. H. Schneider*, Der thierische Wille, Leipzig 1880, S. 18.

kundigen. Alles Thier ist im Menschen. Wat hebben dus de hoogst ontwikkelde dieren met den mensch gemeen?

Wij hebben ons hier alleen bij de psychische overeenkomst tusschen mensch en dier te bepalen. Bij de dieren vindt men de algemeene kenmerken van het menschelijk waarnemen, voorstellen, voelen, denken en willen. Het zintuigelijk waarnemen van een buitenwereld en van hun eigen lichaam komt in de dieren niet op andere wijze dan in ons tot stand. Verder zijn er belangrijke verschijnselen in het doen en laten van dieren, waardoor wij gedwongen worden ook bij hen associaties van voorstellingen, geheugen, verbeeldingskracht en, in den meest primitieven zin, denken op te merken. Dat intellectueele leven is ongetwijfeld gebonden aan de logische wetten der identiteit en der causaliteit. Ook ontgaan ons de teekenen van gemoedsleven, de zoogenaamde „sociale instincten” niet: gevoelens van aanhankelijkheid, van dankbaarheid, van gehoorzaamheid in de vervulling eener door instinctieve verdeeling van arbeid aangewezen bijzondere taak, van gehoorzaamheid aan macht hebbende natuurgenooten, van onderlinge hulpvaardigheid. Kan men hun niet ontzeggen: zelfgevoel, het gewaarworden van zichzelven, waardoor zij een gevoel van welzijn, van opgeruimdheid hebben, als er overeenstemming is tusschen de behoeften en eischen hunner natuur en hetgeen zij oogenblikkelijk in hun lichaam of in hun omgeving beleven, en een gevoel van mishagen, van pijn, bij het tegenovergestelde; dan moeten zij ook wel een, zij het een lageren graad van zelfbewustzijn hebben, een met hun zelfgevoel vereenigde voorstelling, dus bewustzijn van zich zelven als individueel wezen. En wel een voorstelling van zich zelven, die, omdat het zelfgevoel er de grond van is, evenals bij ons, zich van alle andere voorstellingen door innerlijke kracht onderscheidt, als de tegenstelling bevattende tusschen zich en al het andere, dat aangenomen wordt. Evenals de psychische verschijnsels van denken en voelen, hebben wij hun ook willen, een opzettelijke actieviteit, toe te schrijven. In dat willen van dieren werkt, niet anders dan in het menschelijk willen, het vermogen van de zelfwerkzaamheid te kunnen richten op een voorgesteld doel en op de middelen om dat doel te bereiken, waarvan de waarde voor de oogenblikkelijke levensbehoeften

in het gevoel wordt geschat. Geen wonder, dat men bij die psychische overeenkomst tusschen mensch en dier, en bepaaldelijk op grond van die „sociale instincten", ook aan het hoogst ontwikkelde dier wel eens „zedelijkheid" meende te moeten toekennen.

2. Als wij nu op het verschil tusschen mensch en dier de aandacht gaan vestigen, waarom het „nicht aller Mensch ist im Thier" waar is, dan knoopen wij vast aan de meening van sommigen dat men, op grond van de „sociale instincten", aan de hoogst ontwikkelde dieren ook „zedelijkheid" moet toeschrijven.

Het is niet moeilijk de onjuistheid van die meening in te zien. Op grond van, en in onafgebroken samenhang met de natuur in 't algemeen en hun lichamelijke natuur in 't bijzonder, volgen de dieren ongetwijfeld een zekere wijze van doen en laten in hun samenleven met andere dieren en met menschen, die men een levensregel zou kunnen noemen, en wel zóó, dat wij voelen, denken of voorstellen en willen als de psychische factoren van dit sociale doen en laten kunnen onderscheiden. Maar nu blijkt al aanstonds het verschil tusschen hen en ons. In al die uitingen van zelfwerkzaamheid van de dieren kunnen wij niet anders dan het voor de dieren betamende, als overeenstemmend met hun natuur opmerken. Alléén in den oneigenlijken zin der metaphora zeggen wij wel eens, dat een dier zich „onbetamelijk" gedraagt. Hun schaamteloosheid, jaloerschheid, nijdigheid, en welke hunner levensuitingen meer met woorden, die voor ons iets onzedelijks uitdrukken, wij noemen zijn niet in tegenspraak met hun eigenlijke natuur. Zij zijn geen overtredingen van een zedewet, of tekortkomingen aan de eischen van een ideaal van een in alle opzichten betamend leven, want er is voor de dierenwereld evenmin zedewet als ideaal. Zij moeten zijn zooals zij, aan zich zelven overgelaten, krachtens hun natuur worden. In gedresseerde dieren kunnen wij wel opmerken, hoe zij voorstellingen en associaties van voorstellingen kunnen verkrijgen, die niet door gewaarwordingen en waarnemingen van hun natuurlijken levenskring worden opgewekt, en hoe die voorstellingen dan met zelfgevoel vereenigde levensuitingen in het leven roepen, die zich als gevolgen van kiesvrijheid voordoen. Maar ook de

motieven, die de richting van hun willen dan bepalen, zoolang de dressuur nog niet een ingeplante gewoonte is geworden, liggen altijd binnen de grenzen van een onveranderlijk zinnelijk-egoïstische, aan eigenbaat gebonden natuur. Onderdrukken zij met zelfbeheersching den drang tot een toestand van oogenblikkelijk gevoeld welbehagen, het is omdat, met de voorstelling van ongehoorzaamheid aan het hun lastige bevel, in hen verbonden is de voorstelling van de na die ongehoorzaamheid te beloopen pijnlijke bestraffing. Zoo leeren dan geschiedenis en ervaring met betrekking tot de dierenwereld, dat de psychische factoren, waar hun zieleleven overeenkomst met de uitingen en verrichtingen van het menschelijk zieleleven verraadt, in hen, zelfs in de sociale instincten werkzaam zijn, en zich uiten binnen de vaste grenzen van een zinnelijk-egoïstische natuur. Hun zieleleven staat onveranderlijk en uitsluitend in den dienst van hun lichamelijk leven, van de behoeften en eischen daarvan, terwijl de mensch zijn lichamelijk leven in den dienst van zijn geestelijk leven kan stellen. Maar nu hebben wij tevens de reden genoemd, waarom wij aan de dieren geen zedelijkheid toekennen. Want dit is het algemeen karakter van zedelijkheid, dat zij is het tegenovergestelde van het zich zelf uitsluitend zoekend, zich zelf uitsluitend bedoelend egoïsme.

Men zou ons in tegenspraak met ons zelven kunnen vinden als wij in de dieren sociale instincten erkennen, aandriften die gezellig leven doen zoeken, en hun toch een *uitsluitend* zinnelijk-egoïstische natuur toeschrijven. Maar die sociale instincten vormen geen tegenstelling met een uitsluitend egoïstische natuur. Zij zijn ook in den dienst van die natuur.

3. Het verschil tusschen mensch en dier hebben wij nader in 't licht te stellen. Het gemis van zedelijkheid in de dieren is nog maar een negatief kenteeken. Wij hebben een positief kenteeken noodig, de aanwijzing van hetgeen de menschelijke natuur bij alle nauwe verwantschap meer en anders is dan de natuur der dieren.

De reden, waarom er naar een positief kenteeken moet gevraagd worden, is de noodzakelijkheid om een bevredigende verklaring te geven van hetgeen op de aarde is tot stand gebracht door de menschengeslachten, in onderscheiding van de

dierengeslachten. Boven wezen wij reeds op die gewrochten van de elkander opvolgende menschengeslachten: het familieleven, de maatschappelijke zeden en gewoonten, de taal, de staat en het door hem gehandhaafde recht, de voortbrengsels van arbeid en nijverheid, de godsdienst, de wetenschap, de kunst. Daarnaast toonen ons geschiedenis en ervaring een onveranderde gelijkvormigheid in de leefwijze en de voortbrengsels van de elkander opvolgende dierengeslachten. Zoowel die te midden van een beschaafde maatschappij, als die te midden van wilde volken leefden, leerden buiten den kring van hun egoïsme weinig of niets aan, zij bleven in hun leven en streven hoofdzakelijk aan hun voorgeslachten gelijk. Wat is dan het meerdere en andere, waardoor de samenlevende menschen die bovengenoemde gewrochten der individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid hebben kunnen voortbrengen, en waarom wij den mensch moeten beschouwen, niet meer als vertegenwoordigend de laatste en hoogste ontwikkeling van het geslacht der dieren, maar, hoe nauw ook aan de dieren verwant, als de eerste van een nieuw geslacht van aardsche wezens?

Het meerdere en andere, waardoor een steeds toenemend aantal leden van het menschelijk geslacht zich, in den historischen tijd van zijn leven op aarde, zóó hoog en veelzijdig heeft ontwikkeld, moet natuurlijk gezocht worden in den eigen aard en aanleg der menschelijke natuur. Zijn er ten allen tijde ontelbaar velen, gansche menschenrassen en volksstammen tot geen of niet noemenswaardige ontwikkeling gekomen, dit moet aan ongunstige en belemmerende omstandigheden, of aan het gemis van ter rechter plaatse en op den juisten tijd optredende geniale leidende persoonlijkheden worden toegeschreven. Ook in het planten- en dierenrijk worden, in ontelbare gevallen, groei en bloei van aanwezige kiemen door vroegtijdigen dood of blijvend ongunstige omstandigheden verhinderd. Maar zonder den grondslag eener menschelijke, in aard en aanleg van die der dieren verschillende natuur, is de menschelijke ontwikkeling, in haar onderscheid van den stationair gebleven toestand van de hoogst ontwikkelde dieren, is de menschelijke beschaving niet genetisch zooals behoort te verklaren.

Vestigen wij nu allereerst de aandacht op het populaire spraakgebruik, dan vinden wij het verschil van aard en aanleg tusschen mensch en dier daarmede aangewezen, dat de mensch een *redelijk* wezen is, het dier niet. De psychologie moge ook aan de hoogst ontwikkelde dieren hebben toe te schrijven een zieleleven met vatbaarheid voor zelfgevoel, voor het verkrijgen en aaneenschakelen van voorstellingen, voor geheugen, voor den primitiefsten vorm van denken en willen, algemeen ontzegt men hun het vermogen der rede.

Wat hebben wij onder de rede te verstaan, en wel in onderscheid van het verstand? Zij is niet een met eigen bestaanswijze toegerust bijzonder vermogen, of hoedanigheid van levensuiting in de ziel. De zoogenaamde zielsvermogens, als met eigen bestaanswijze toegeruste bijzondere zielshoedanigheden of zielskrachten, komen niet meer in de psychologie zelve, maar alleen in de geschiedenis der psychologie nog voor. Als wij spreken van zinnelijkheid of zintuigelijke waarneming, van verstand, rede, gevoel, wil, bedoelen wij uit het concreete zieleleven geabstraheerde algemeene begrippen, die de veelheid der verschillende zielsuitingen, ten behoeve van het wetenschappelijk onderzoek en onderwijs, en daardoor ook in het gewone spraakgebruik, afdeelen in groepen van gelijksoortige verschijnsels van zintuigelijk waarnemen, van verstandelijk en redelijk denken, van voelen en van willen. Maar in elke zielswerkzaamheid of zielstoestand, die, om het *overwegend* bestanddeel van haar samenstelling, tot één van die groepen geacht wordt te behooren, is de ziel in haar ongedeelde en ondeelbare eenheid *geheel werkzaam met haar gansche wezen*, en niet zóó, dat er nu eens een of andere soort van die uitingen van haar wezen, òf het denken, òf het voelen, òf het willen, als 't ware geheel werkeloos en rustende zou zijn. Het zelfgevoel — waarvan elk bijzonder, zoowel zinnelijk als geestelijk gevoel, een door gegeven indrukken opgewekte concrete weerklank in het zelfbewustzijn is — is natuurlijk van het zieleleven onafscheidelijk, en dus zoowel in de onbewuste als bewuste toestanden en uitingen van het zieleleven *altijd tegenwoordig*. Evenzoo is in het denken altijd het willen, en in het willen altijd het denken werkzaam. De onderscheiding tusschen verstandelijk denken en

redelijk denken is dus geen onderscheiding tusschen het eene denken en het andere denken in formeel opzicht, maar een onderscheiding met betrekking tot de algemeene richting van het eene denken en van het andere denken. Beide, het verstand en de rede, bearbeiden intellectueel wat waarneming en ervaring aan het subject aanbieden en doen beleven. Men kan niet zeggen, zooals wel eens geschiedt, dat het oordeelen de werkzaamheid is van het verstand, en het „beoordeelen", het meten van het onderwerp der gedachte aan een maatstaf, en dus het schatten van haar waarde, uitsluitend de werkzaamheid is van de rede. Men spreekt wel eens van onze „waardeerende faculteiten", uitsluitend met betrekking tot 's menschen zedelijk-godsdienstige levensuitingen. Deze tracht men dan met 's menschen hooger geestelijk leven, dus bepaaldelijk met zijn rede, als bijzonder orgaan voor het onderscheiden en schatten van het bovenzinnelijke en heilige, in verband te brengen. Maar als ik de meer of mindere bruikbaarheid van een ding voor dagelijksch gebruik, of de geschiktheid van een of andere stemming voor het verrichten van een of anderen werktuigelijken arbeid beoordeel, dan vel ik ook een „waardeeringsoordeel", dat een uiting van mijn verstand zoowel als van mijn rede is, en soortgelijk met die meer verheven waardeeringsoordeelen. Als wij verstand en rede willen blijven onderscheiden, wat psychologisch en wegens het heerschend spraakgebruik noodig is, dan moeten wij den grond dier onderscheiding zoeken in een algemeene richting en daardoor verkregen uitkomsten van het redelijk denken, wier afbakening gewenscht is.

De rede brengt evenmin als het verstand haar inhoud zelf voort, zooals men meende op een vroeger standpunt van psychologie. Men schreef haar de bezitting toe van ongeboren kundigheden, zoogenoemde „aangeboren begrippen", zoowel de Godsidee als een algemeene zedewet, die dan uitspraken van de rede worden genoemd. Of ook meende men in de rede het orgaan te bezitten, waarmede kennis van het bovenzinnelijke en goddelijke even rechtstreeks kon verkregen worden, als door de zintuigelijke waarneming de kennis der stoffelijke buitenwereld voor ons ontstaat. De huidige psychologie leert noch het een noch het ander. Onder rede hebben wij,

evenals onder verstand, een formeel vermogen te verstaan om hetgeen wij (dat is: ons zieleleven met zijn werkzamen aard en minder of meer ontwikkelden aanleg) uiterlijk en innerlijk waarnemen en gewaarworden als 't ware in vormen te gieten, waardoor het in voorstellingen, begrippen en ideeën gestalte verkrijgt, en in ons bewustzijn kan gaan leven. Indien wij nu maar blijven bedenken, dat dus de rede eigenlijk het werktuig is, dat de idee van 's menschen wezen, den aard en den aanleg van de menschelijke natuur, onder den invloed van waarneming, ervaring, begrippen, ideeën en fantasie tot ontwikkeling brengt, kunnen wij met het spraakgebruik aan de rede zelve dat alles tot inhoud geven. Terwijl wij aan het verstand, waarvan wij een elementaire werkzaamheid ook aan de dieren toekennen, het vormen toeschrijven van voorstellingen, begrippen, oordeelen, en het stellen van doeleinden, schrijven wij aan de rede de verdere en veelzijdiger ontwikkeling van dit alles in deze bepaalde richting toe, dat er in het bewustzijn opkomen en gaan leven de ideeën van het edele, het schoone, het goede, van de Godheid en van het in haar gegronde en door haar bestaande heelal. In het vormen en huldigen van die en andere ideeën, welke de leidstarren waren en zijn bij het voortbrengen van alle goederen der beschaving, die wij samenvatten als de gewrochten van het leven en werken van het menschelijk geslacht op aarde, zien wij de werkzaamheid der rede, of van het redelijk verstand [1]). Zij is de uiting van de menschelijke natuur in onderscheiding van de natuur der dieren. Wij kunnen dus de rede omschrijven als het redelijk verstand, als de van de dieren onderscheiden redelijkheid van de menschelijke natuur.

4. Wat is nu het *wezen* van de rede of de redelijkheid, waardoor zij de van de dieren soortelijk onderscheiden men-

---

1) Vgl. *H. Ritter*, Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften, I, 17: „Die Vernunft ist die gemeinsame Wurzel des theoretischen und des praktischen, des aesthetischen und des religiösen Lebens". *E. L. Fischer*, Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie, 1887, S. 34: „Die Vernunft ist nicht nur das Vermögen des Denkens, sondern auch des praktischen Sollens und Könnens im Menschen, da sie der Ausdruck seines geistigen Wesens überhaupt ist". *C. Sigwart*, Vorfragen der Ethik, 1886, S. 9.: „Die Vernunft ist ja doch nicht anders da, als im Denken und Wollen nicht nur, sondern auch in entsprechenden Gefühlen der Individuen".

schelijke natuur onthult? Dit, dat zij, in het zieleleven, uiting en vorm is van *de aandrift en vatbaarheid der menschelijke natuur om in denken, voelen en willen eigen aard en waarde van het in dingen, toestanden en gebeurtenissen, uiterlijk en innerlijk, objectief gegevene aan het concrete of empirische Ik te gaan onderscheiden en laten gelden.*

Wij gebruiken dus „redelijkheid" en als vorm van haar uitingen de „rede", als uitdrukkingen voor de eigenaardigheid der menschelijke natuur. Daartoe behoort ook de aandrift en toeleg tot een met aard en aanleg der menschelijke natuur overeenstemmend, den mensch dus betamend, bestaan en gedrag. De „zedelijkheid" ligt dus in de „redelijkheid" opgesloten, en men zou de omschrijving van den mensch als „redelijk-zedelijk" wezen pleonastisch kunnen noemen, en in plaats van „zedelijk leven en streven" kunnen verkiezen „redelijk leven en streven." De Duitschers drukken met „vernünftig" zoowel 's menschen zedelijk voelen en handelen als zijn redelijk denken uit. Kant's onderscheiding tusschen theoretische en praktische Vernunft wordt gewoonlijk niet gevolgd. In de idee van het juiste, vruchtbare denken ligt van zelf de idee van het zedelijk willen, en in de idee van het zedelijk willen die van het juiste denken opgesloten. Men omschrijft „Sittlichkeit" als in 't algemeen „der vernünftige Zustand einer Persönlichkeit" [1]). Maar toch blijven de Duitschers nevens vernunftig ook sittlich en ethisch gebruiken, zonder in 't algemeen bepaalde onderscheiding tusschen het een en het ander. Ons spraakgebruik, dat beide „redelijk-zedelijk" en „zedelijk" heeft, komt mij verkieselijk voor.

In de redelijkheid is de zedelijkheid vervat, als uitdrukking voor het den mensch betamend bestaan en gedrag. Want het essentieele van dat bestaan en gedrag is de vrije zelfbepaling

---

1) Vgl. De voorgaande noot. *F. Kirchner*: „Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe" in voce. Hij bestrijdt overigens de onderscheiding tusschen Vernunft en Verstand, l. l. en in zijn Psychologie, S. 214. In zijn bestrijding heeft hij echter niet het oog op de beschouwing van de Vernunft als een met eigen bestaanswijze toegerust vermogen, maar als de formule voor een te onderscheiden groep van verstandsuitingen. Zie ook *Ritter*, Encyclopaedie, passim, b. v. 3, 122: „Wer weiss, dass die Ethik die Lehre vom sittlichen Leben ist, dass sittlich nichts anderes heisst als vernünftig", enz.

of persoonlijke activiteit in gehoorzaamheid aan de innerlijk gegeven, van 's menschen individueele macht en willekeur onafhankelijke objectieviteit van plichtbesef en geweten. Daarin een concrete empirische uitdrukking te erkennen, en op haar waarde, als vaste leidstarren, voor het betamend bestaan en gedrag te schatten, is uiting van de redelijkheid der menschelijke natuur om eigen aard en waarde van het *in* het empirisch Ik objectief gegevene te onderscheiden en te laten gelden. Tot dat uiterlijk objectief gegevene behooren voor het individu de medemenschen, wier individueele geaardheid en waarde te onderscheiden en te laten gelden de onafwijsbare voorwaarde is voor wezenlijke voldoening aan het wezen en den eisch van de liefde als werkzamen gemeenschapszin. Hier hebben wij dus, in den eisch van welgegronde concrete kennis van hetgeen medemenschen naar hun geaardheid en aanspraken werkelijk zijn, een onderscheiden en laten gelden van het aan het empirisch Ik objectief gegevene, dat tot de zedelijkheid behoort.

De rede neemt een overwegend theoretische richting, waar het geldt de gegeven objectieviteit in de natuur, in de geschiedenis en in de algemeene grondtrekken van het zieleleven zóó juist in aard en waarde te leeren kennen, dat er een vaste grondslag gelegd kan worden voor het begrijpen, verklaren en tot praktische doeleinden aanwenden van die objectieviteit in de buitenwereld en het zieleleven. In deze theoretische richting, bepaaldelijk naar de buitenwereld, was de menschheid allereerst werkzaam. In de scholen en in het individueele leven komt de psychologie eerst laat tot haar recht. Zóó richtte zich onvermijdelijk de weetgierigheid der vroegste menschengeslachten op de buitenwereld. Alle volgende menschengeslachten zouden, zonder in 't geheugen bewaarde en steeds toenemende kennis van aard en waarde der dingen, toestanden en gebeurtenissen in de natuur en de menschenwereld, de aarde niet meer en meer hier en daar bewoonbaar hebben kunnen maken, en de menschelijke samenleving zooveel mogelijk telkens ietwat meer bevredigend hebben kunnen inrichten. Wat in het leven der volken noodzakelijk moest geschieden, dit had ook in de vroegste godsdienstige voorstellingen en de uit haar voortvloeiende eerediensten plaats. Pas in het meest gereinigde en ontwikkelde godsdienstig be-

wustzijn van Indiërs, Egyptenaren, Grieken, Israëlieten en Christenen verkregen de eischen der zedelijkheid hun invloedrijke macht over de godsdienstig gestemde gemoederen. Maar van die eischen werden grond en rechtvaardiging aanvankelijk, en alle eeuwen door, bijna uitsluitend gevonden in de objectieviteit van aan de goden toegeschreven maatschappelijke instellingen en zeden, of van een uiterlijk gegeven historische bijzondere openbaring van Gods wezen en wil, en niet gezocht in den eigen aard en aanleg der algemeene menschelijke natuur. Evenals de wetenschappelijke komt ook de religieuse psychologie in de vroegere eeuwen slechts sporadisch voor, zonder veel invloed op het bewustzijn en leven van de volken in het algemeen.

Wij moeten hier onderscheiden tusschen de geniale baanbrekende individuen, aan wier initiatief, door hun zedelijke energie van bestaan en gedrag moeten toegeschreven worden de eerste beginselen en invloedrijke stappen tot wezenlijke ontwikkeling van de objectief geworden zedelijke levenssferen, en de overgroote meerderheid van hun volgelingen en medearbeiders. Dezen waren steeds in den regel individuen, wel niet zonder de primitiefste zedelijkheid, maar toch zonder gevestigd zedelijk karakter. Individuen die door zinnelijk en geestelijk egoïstische beweegredenen, door eigenbelang, door ijdelheid, door louter nihilistische berekeningen van winst en verlies, op het bestand en de voortgaande ontwikkeling van die zedelijke levensgoederen invloed hadden. Zoo was altijd onder het menschelijk geslacht de redelijkheid, als zin en wil voor aard en waarde der in de buitenwereld gegeven objectieviteit, werkzaam, zonder een naar binnen gekeerde evenredige werkzaamheid ter vorming en ontwikkeling van het innerlijk gemoedsbestaan en van de innerlijke beginsels en drijfveeren van het gedrag: derhalve redelijkheid zonder noemenswaardige zedelijkheid. Wij hebben dus een overwegend theoretische en een zwakkere praktische richting der redelijkheid te onderscheiden. De praktische richting bedoelen wij met de omschrijving van het betamend bestaan en gedrag als redelijkzedelijk of, korter uitgedrukt, zedelijk leven en streven. Elke zedelijke levensuiting is redelijk, maar niet elke redelijke levensuiting is zedelijk. De objectief geworden zedelijkheid in

de levenssferen, en de goederen der menschelijke kultuur of beschaving, zijn het materiaal van den plicht en ook het materiaal van de zonde.

Eindelijk merken wij op, dat ons spraakgebruik, hetwelk met zedelijkheid het den mensch betamend bestaan en gedrag bedoelt, ook daarom behouden verdient te blijven, omdat de zedelijkheid voor alle menschen zonder onderscheid geeischt wordt, daar niemand in nog zoo eenzijdigen of beperkten levenskring kan geplaatst zijn, en nog zoo lage sport op de ladder der maatschappelijke toestanden kan innemen, of er is een voor hem betamend bestaan en gedrag in de voor hem geldende zedewet voorgeschreven. Maar de toepassing van de eischen voor een betamend bestaan en gedrag op het gebied van wetenschap en kunst, of van handel en nijverheid, of van staatsbestuur en staatsbemoeiing, is niet voor allen mogelijk, omdat er voor de werkzaamheid in die levenskringen voorwaarden vervuld moeten worden: bijzondere aanleg, natuurlijke begaafdheid, en begunstigende omstandigheden, die niet in aller menschen bereik zijn. Er is hier bezit en gemis in verschillende graden. Zonder eenigszins belangrijke of noemenswaardige ontwikkeling, hetzij van wetenschappelijke begaafdheid, hetzij van schoonheidszin en kunstvaardigheid, hetzij van profetischen geest op godsdienstig gebied, enz. kan iemand een naar het betamend bestaan en gedrag strevend leven leiden, dus zedelijk zijn, zelfs in zeer hooge mate, terwijl zonder noemenswaardige individueele zedelijkheid een door zelfzucht, eerzucht, ijdelheid, levendige fantasie bezield en beheerscht mensch op het gebied van wetenschap, kunst, maatschappelijk bedrijf, enz., ja van theoretischen godsdienst, een belangrijke beteekenis en grooten invloed kan hebben.

5. Het is nu de vraag hoe de zedelijke aanleg, als objectief gegeven eigenaardigheid van 's menschen wezen, zich in de empirische menschelijke natuur doet gelden? Tot nog toe niet in de haar door die natuur mogelijke volmaakte ontwikkeling. Er zijn geen redelijk-zedelijke volmaakte menschen. De zedelijke aanleg doet zich tot op heden gelden met zeer ongelijke graden van ontwikkeling en van veelzijdigheid onder de verschillende volken en individuen. Dit moet hieruit verklaard worden dat die aanleg aanvankelijk in iederen mensch als kiem, als aan-

leg, die nog ontwikkeling behoeft, aanwezig is. Gewoonlijk is die kiem, zooals geschiedenis en menschenkennis ons leeren, in volwassen menschen hetzij bijna in 't geheel niet tot eenige wezenlijke ontwikkeling, hetzij tot wel eenige maar nog geringe ontwikkeling, hetzij tot reeds gevorderde maar nog niet voltooide ontwikkeling gekomen. Wij omschrijven daarom de zedelijkheid als het den mensch *betamend* bestaan en gedrag, dus als de hem opgelegde wet van zijn wezen, aan wier gebod in zijn ganschen omvang nog niet door iemand gehoorzaamd werd. Niemand, of er doet zich in zijn bestaan en gedrag in mindere of meerdere, maar altijd in te groote mate voor wat hem niet betaamt, als in strijd met zijn redelijk-zedelijken aanleg en bestemming. Dat den mensch betamend bestaan en gedrag is een hem voorgehouden ideaal.

Een zijde echter van de menschelijke natuur, het lichamelijk leven, bereikt haar voltooiing op den leeftijd der volwassenheid. Moeten wij nu niet, op grond der onbetwistbare physiologische eenheid van lichaam en ziel, aannemen, dat er met het volkomen ontwikkeld lichamelijk leven een daarmede evenredig ontwikkeld zieleleven aanwezig moet zijn? Ongetwijfeld. Er is innerlijke tegenstrijdigheid in het denkbeeld van een met haar ontwikkeling nog maar pas begonnen, of daarmede nog weinig gevorderde kiem van zieleleven, vereenigd in physiologische eenheid met een volwassen lichamelijk leven, waarvan de ontwikkeling voltooid is. Deze tegenstrijdigheid is echter verdwenen, zoodra wij inzien, dat het aanvankelijk nog maar als kiem, als aanleg, aanwezige eigenaardige menschelijk zieleleven zijn grondslag en eersten levensvorm in een dierlijk zieleleven heeft, waarvan de ontwikkeling, als 't ware de wasdom, één is en gelijken tred houdt met den wasdom van het lichamelijk leven [1]). Daarom is het nu niet

1) Hierbij bedenke men echter, dat het menschelijk lichaam in zijn innerlijken bouw en uiterlijk voorkomen reeds de werkzaamheid en den invloed van het nog maar als kiem aanwezige menschelijk-redelijke in het formeel nog overwegend dierlijk zieleleven vertoont. Dat lichaam is met zijn rechtopgaande gestalte en wat daaruit voortvloeit, met zijn hand, enz. de georganiseerde voorwaarde, zonder wier vervulling de veelzijdige ontwikkeling van den redelijk-zedelijken aanleg van 's menschen wezen niet zou kunnen plaats grijpen. Vgl. ook *Lotze*, Mikrokosmus, II, 174 vlg., waar in de menschelijke zinnelijkheid, als haar phantasie, gewezen wordt op den

een zuiver dierlijk zieleven met een kiem van hooger, van menschelijk zieleleven, als toegevoegd nieuw bestanddeel, of aangebrachte nieuwe hoedanigheid, wat wij bedoelen als wij van menschelijk zieleleven spreken. Neen, de menschelijke natuur, als de hoogere ontwikkeling van de natuur der dieren, heeft in zich de lagere en aan haar grenzende, de dierlijke natuur, als den eersten vorm waarin zij zich voordoet, en in samensmelting waarmede, als den grondslag en het hulpmiddel van haar ontwikkeling, zij datgene moet worden wat aard en aanleg van haar wezen eischen. Met één woord, in het menschelijk zieleleven wordt het dierlijke herhaald, maar zóó dat de grondtrekken daarvan: zinnelijkheid en zelfzucht, niet meer in onschuldige naieviteit kunnen heerschen, maar nu in het menschelijk zieleleven de bestemming van dienstbaarheid aan de eischen van het eigenlijk menschelijke in het menschelijk zieleleven blijken verkregen te hebben, en niet meer zooals in het zuiver dierlijke leven, de alleen heerschende machten en uitsluitende factoren van de psychische levensverschijnselen mogen zijn. De onschuldige naieviteit, waarmede zinnelijkheid en zelfzucht in het dierlijke leven heerschen, worden op de eene of andere wijze door het menschelijk zelfgevoel verhinderd, zij het ook door zeer zwak plichtbesef en maar half wakker geweten, waardoor de ongedwongen blijmoedigheid van het gezonde levensgevoel der dieren ontbreekt.

De redelijkheid van de menschelijke natuur, het eigenaardig redelijk-zedelijk leven van den mensch, doet zich dus gelden als een zich ontwikkelende kiem in het dierlijk-menschelijk zieleleven. Wij hebben nu verder te vragen, wat dat „empirische Ik" is, waarin dat redelijk wezen des menschen die betrekkelijk onafhankelijke objectieviteit van zedelijk gevoel, plichtbesef en geweten doet gelden.

6. Ter beantwoording dezer vraag moeten wij ons wenden tot de physiologische psychologie, en wel tot haar speculatief of metaphysisch onderzoek, waartoe haar empirisch onderzoek leidt en hetwelk door dat empirisch onderzoek wordt *geeischt*, zal een eenigszins *bevredigende* verklaring van het zieleleven

---

zin voor het laten gelden van eigen aard en waarde der objecten van zinnelijke genieting.

mogelijk zijn. Als in den tuingrond op geringen afstand van elkander twee onderscheiden plantenkiemen zijn neergelegd, en er twee, door bijzonder voorkomen zeer verschillende planten uit opgroeien, dan is dat verschijnsel niet te verklaren alléén uit den invloed van de met die kiemen of zaden in wisselwerking verkeerende naaste omgeving. Er moet in iedere kiem een eigen wezen met organiseerende kracht ondersteld worden, teweegbrengend, dat de voor beide kiemen telkens gelijksoortige actieviteit van de in de naaste omgeving verbonden stoffelijke elementen of atomen, voortdurende reacties van de eene zich ontwikkelende kiem opwekt, die van de reacties van de andere kiem daarom zijn onderscheiden, en ten slotte twee verschillende planten doen ontstaan, omdat de vereenigde receptiviteit en spontaneiteit, dat is: de actieviteit van elke zich ontwikkelende kiem, beheerscht wordt door de organiseerende kracht van haar bepaalde wezenheid of reëele idee. Zonder die metaphysische onderstelling van den beheerschenden invloed eener eigen organiseerende kracht, zijn de ontwikkeling en het bestand van een individueel organisme niet bevredigend te verklaren. Wij moeten ons echter die organiseerende kracht niet als eene met eigen bestaanswijze, afzonderlijk op zich zelve werkzame, kracht in het organisme voorstellen. In onze idealistische wereldbeschouwing is die organiseerende kracht het geestelijk wezen van het individueele organisme. Maar dat geestelijk wezen komt in de werkelijkheid niet afgescheiden van een stoffelijken verschijningsvorm voor. In de kiemcel hebben wij reeds het stoffelijk product van de wisselwerking tusschen dat geestelijk wezen en voor organisatie vatbare, dus ook met een eigen leven toegeruste stof-atomen. Wij kunnen het geestelijke wel van het stoffelijke onderscheiden met de als 't ware chemische analysen van ons denkvermogen. Maar het geestelijke kan niet aan ons, noch in ons, verschijnen of zich openbaren dan gedragen door, saamgeweven met het stoffelijke. Van alles wat er door voorgeslachten en tijdgenooten is gedacht, gevoeld en gewild, is ons alléén maar zooveel kenbaar als een stoffelijke gestalte heeft verkregen in door menschenhand onmiddellijk of middellijk veranderde, vervormde, saamgestelde, gegroepeerde waarneembare natuurverschijnsels; maar zooveel kenbaar, als in gebouwen of monu-

menten, of in marmer en steen is gegrift, of op aanwezig perkament of papier geschreven of gedrukt is. De stoffelijke lucht, waarin wij ademen, moet ons de woorden overbrengen, waarmede onze medemenschen voor ons en wij voor hen kenbaar maken wat er geestelijks in hoofd en hart omgaat. Evenmin als wij, kunnen zij, zonder werkingen van zenuwgestel en hersenleven, dus zonder stof, in het bewustzijn die gedachten, gevoelens en wilsbesluiten hebben en verstaan, waarvan wij elkander mededeeling doen.

Hier is het ons onverschillig of wij die organiseerende kracht in de plant een ziel kunnen noemen en zelfs spreken van algemeene bezieling, doordat wij het „leven", als „het zich uit zichzelf bewegende", aan elk atoom of dynamide toeschrijven, en dat „leven" dan als het gecentraliseerde middelpunt van receptieviteit en spontaneiteit, derhalve als „ziel" van atoom of dynamide beschouwen. Wij hebben ons hier bij het begrip van „zieleleven", dat hoogst ontwikkelde dieren en menschen formeel met elkander gemeen hebben, te bepalen, ten einde de gestelde vraag beantwoord te zien. Wij willen weten, *wat* het „empirische ik", het concrete zieleleven is, waarin het redelijk wezen des menschen — deze van dat empirische ik betrekkelijk onafhankelijke en zich daarin als zedelijk gevoel, plichtbesef en geweten uitende objectieviteit — zich doet gelden?

Ter bepaling, in de physiologische-psychologie, van het begrip „zieleleven", gaan wij uit van het ons door innerlijke gewaarwording, waarneming en ervaring bekende zieleleven. Niet uitsluitend ten gevalle onzer idealistische wereldbeschouwing, die het stoffelijke uit het geestelijke, en niet omgekeerd, zooals de materialistische wereldbeschouwing eischt, het geestelijke uit het stoffelijke zoekt te verklaren. Neen, wij gaan van het in ons bewustzijn gegevene, van het psychologische uitgangspunt uit, omdat wij alleen daarin eenige *cognitio rei* kunnen verkrijgen en het physiologische uitgangspunt ons slechts een *cognitio circa rem* verschaffen kan [1]).

1) Ritter, Encycl. 2, S. 352. „Man fängt doch nur vom unrechten Ende an, wenn man unsere Empfindungen und Vorstellungen aus den Bewegungen in den Nervenenden erklären will, da man, wie schon öfters bemerkt worden, von allem Aüsseren und so auch von Nerven und den sie reizenden Objecten nur aus Empfindungen und Vorstellungen weiss."

Het gebied der innerlijke ervaring, het zieleleven is, evenals elk voor uiterlijke waarneming toegankelijk verschijnsel, een product van wisselwerking tusschen niet waarneembare, aan elkander grenzende, eerste elementen of liever groepen van dergelijke elementen. Het rijk van 't anorganische is een product van wisselwerking tusschen geestelijk-stoffelijke, d. i. levende atomen. Het rijk van 't georganiseerde planten- en dierenleven een product van de wisselwerking tusschen geestelijk-stoffelijke atomen en een geestelijk wezen of idee, dat allereerst, totdat zelfgevoel en met zelfbewustzijn verbonden willen zich voordoen, als organiseerende kracht werkzaam is. Vatten wij nu in den term „physische factor" samen: het geheel der niet waarneembare atomen of dynamiden, die in de wisselwerking met den psychischen factor de waarneembare lichamelijke organisatie doen ontstaan, dan is het zieleleven het product van een physischen factor en een psychischen, namelijk het niet waarneembare geestelijk wezen, of de reëel geworden idee van het in het concrete zieleleven verschijnend individu. Als organiseerende kracht is dat geestelijk wezen, door zijn wisselwerking met de stoffelijke natuur, reeds bewusteloos werkzaam in de kiemcel; het blijft de ontwikkeling van het menschelijk embryo beheerschen, en, na de geboorte, de ontwikkeling van het dierlijk-menschelijk lichaam tot de volwassenheid ervan, om het daarna te blijven bepalen tot na den dood. Die vereenigde wederzijdsche werkzaamheid van den psychischen en physischen factor blijft de voortdurende grond van het concrete zieleleven, ook na het ontstaan van het zelfbewustzijn. Eerst is die psychische factor, als gewaarwording van zichzelf of algemeen levensgevoel, waarneembaar in het individueele zieleleven, en wordt tengevolge der voortgeschreden ontwikkeling van zenuw- en hersenleven zelfgevoel en zelfbewustzijn. Dit zelf, waarvan wij ons bewust zijn en in welk bewustzijn wij ons onderscheiden van, en plaatsen tegenover alles wat er overigens in de wereld is, is dus de concrete, de phaenomenale verschijning van ons noumenaal of metaphysisch zelf, dat een met betrekkelijke zelfstandigheid bestaand wezen is [1]).

---

1) De atomen of dynamiden, de grondelementen van elk voor ons door uiterlijke of innerlijke waarneming toegankelijk verschijnsel, moeten gedacht worden als

Dit phaenomenale zelf, dat Ik, noemen wij het empirische Ik. Niet alleen omdat wij alleen door uiterlijke en innerlijke waarneming en ervaring tot de onderscheiding tusschen „ik" en „niet ik" komen, maar ook omdat de telkens concrete, de oogenblikkelijke inhoud van ons zieleleven, grootendeels bepaald wordt door den aard, den omvang en het gehalte van hetgeen wij met onze individueel begrensde uiterlijke en innerlijke waarneming en ervaring als inhoud van ons zieleleven verkregen hebben.

Als wij in dat zieleleven, zooals het zich aan ons in het concrete werkelijke leven voordoet, die wereld der innerlijke bewuste ervaring, het met elkander onafscheidelijk verbondene, het formeele en het materieele, door abstractie onderscheiden, dan hebben wij het formeele: het vermogen van voelen, van zintuigelijk waarnemen door middel van de lichamelijke, daarvoor aanwezige zintuigen, het vermogen van voorstellen, van herinneren, van denken, oordeelen en besluiten, in 't algemeen den in en op dat alles aanwezigen invloed van den aanleg tot redelijkheid, aan den psychischen factor in het zieleleven toe te schrijven. Maar tevens te bedenken, dat dit formeele misschien [1]), en zeker het materieele, de inhoud van het

---

levende, d. i. zich uit zichzelve bewegende wezenheden, dus als zuivere spontaneiteit. Maar een absoluut bestaan, d. i. een los zijn van alle andere zijn, een volstrekt geisoleerd bestaan, heeft geen enkel van die wezenheden. Zij zijn alle door wisselwerking met elkander verbonden, en uiten haar leven niet zonder ontvangen prikkeling daartoe, ten gevolge van die alle en alles verbindende wisselwerking. Haar actieviteit is dus uiting van de onlosmakelijke eenheid van receptieviteit en spontaneiteit. Maar de spontaneiteit blijft het voor gewaarwording meest toegankelijke als de eigen levenswerkzaamheid. Zij doet zich in het levensgevoel, het gevoel van zich zelf zijn gelden, en treedt in het zelfbewustzijn, naarmate dit krachtiger en bepaalder wordt, als gewaarwording van vrijheid, van zelfwerkzaamheid op den voorgrond.

1) Wij zeggen: het formeele *misschien*. In de wisselwerking namelijk is de reactie van den psychischen factor een eigen uiting van ons, met bepaalden aard en aanleg toegerust, intelligibel wezen, maar een uiting van ons wezen welke toch ook door den algemeenen aard en de bijzonderheid der prikkeling van den physischen factor op elk oogenblik bepaald en begrensd wordt. Het is nu logisch denkbaar, dat een natuur, die door den aard en uitwerking van de haar samenstellende grondelementen verschilde in samenstelling en verschijnsels van de aardsche natuur, in wisselwerking met dienzelfden psychischen factor kwam te verkeeren. Het konden dan andere formeele reacties zijn, die deze andere natuur, in de wisselwerking met haar, aan dien psychischen factor ontlokte: bijvoorbeeld, het waarnemen eener ruimte van

zieleleven, in concreto volstrekt afhankelijk is: in 't algemeen van de stoffelijke natuur, waarmede ons psychisch wezen verbonden is, en in 't bijzonder van dat gedeelte der stoffelijke natuur, dat wij onze lichamelijke organisatie noemen.

Die afhankelijkheid, in physisch opzicht, van ons voor onze innerlijke waarneming en ervaring toegankelijk zelfbewustzijn, dit empirische Ik, ontstaat door het klimaat waarin wij leven; de eigenaardigheden van het mannelijk en vrouwelijk geslacht, de mate der energie van ons lichamelijk leven, de schakeeringen in bloedmenging, enz. Daarbij en in samenhang daarmede komt, in psychisch opzicht, onze afhankelijkheid van den aard en het gehalte der toestanden van algemeene ontwikkeling en beschaving, waarin wij, als in een geestelijken dampkring, onze persoonlijke ontwikkeling begonnen; het bepaalde onderwijs en de bijzondere opvoeding die wij, onder den invloed van gunstige of ongunstige omstandigheden, in onzen levenskring ontvingen. Uit dat alles samen vormde zich mede goeddeels onze gemoedsgesteldheid, en een kapitaal als 't ware van voorstellingen, begrippen, ideeën, gezichtspunten, grondstellingen, die in ons geheugen sluimeren, en zoowel door de wetten der „associatie van denkbeelden" als door de actieviteit van ons herinneringsvermogen in ons bewustzijn verschijnen, om elken nieuwen aanvoer van waarnemingen en voorstellingen en elken nieuwen prikkel tot wenschen, begeeren of willen, hetzij te assimileeren, hetzij af te stooten, hetzij te gehoorzamen, hetzij te vlieden.

Tot dusverre zou de schets van ons empirisch Ik ons kunnen schijnen te moeten leiden tot de aanvaarding van eene zich over geheel ons zieleleven uitstrekkende determinatie, waarbij van een ons zieleleven binnen zekere grenzen leidend en beheerschend zelfbewustzijn, als actief subject van dat zóó en zóó ontwikkeld en geworden zieleleven, geen sprake kon zijn.

Wij hebben ons echter, vooreerst, de algemeene grondstelling van het wetenschappelijk onderzoek der wereldverschijnsels,

---

vier dimensies, het intuitieve in plaats van het discursieve denken, het in onmiddellijke aanraking verkeeren met verwijderde natuurgenooten, ten einde door middel van die andere vormen die dan anders ingerichte en verschijnende buitenwereld theoretisch en practisch te leeren kennen en gebruiken.

waartoe natuurlijk ook ons zieleleven behoort, te herinneren, dat de bijzondere verschijnsels, ieder voor zich, product van wisselwerking zijn, wederzijdsche werking door de vereenigde receptieviteit en spontaneiteit van elk der aan elkander grenzende niet waarneembare elementen der verschijnsels. Zonder de met receptieviteit vereenigde spontaneiteit in het levende wezen, waarvan wij de werkelijkheid in ons zelfbewustzijn gewaarworden en beleven, zonder die actieviteit van den psychischen factor, welke vóór het ontstaan van bewustzijn en zelfbewustzijn reeds als organiseerende kracht in de zich ontwikkelende bewerktuiging werkzaam is, zou het empirisch Ik, ook in de veelzijdige physische en maatschappelijke afhankelijkheid, waarin het zich aan ons voordoet, niet tot de wereldverschijnsels kunnen behooren. Wij hebben, ten tweede, ons te beroepen op de zekere innerlijke ervaring, de gewaarwording die wij hebben van de actieviteit in ons empirisch Ik, die even zeker is als de ervaring van de receptieviteit daarvan. Onbewust en bewust zijn wij nooit zonder actieviteit. Die actieviteit is de actieviteit van den psychischen factor: ons metaphysisch wezen, ons eigenlijk zelf. Wij kunnen dat door ons gewaargeworden metaphysisch zelf onderscheiden van zijn, door wisselwerking met den physischen factor, concrete werkelijkheid in het empirisch Ik. Daardoor hebben wij het vermogen van in ons zieleleven te onderscheiden tusschen ons zelf, en de zoowel in onze herinnering bewaarde, als oogenblikkelijk aanwezige bewuste toestanden in ons zieleleven. Die toestanden plaatsen wij in ons zelfbewustzijn als 't ware tegenover ons zelf, ze waarnemende en beoordeelende. Als wij er de met lof en blaam, dus met gevoelsuitingen, gepaarde onderscheiding tusschen goed en slecht op toepassen, doen wij dat met zelfwerkzaamheid, naar den maatstaf, dien de intellectueele en moreele inhoud van ons empirisch Ik aanbiedt.

Dat schatten, dat goedkeuren of afkeuren, met den daarmede verbonden impuls om iets te willen, schrijft men wel eens aan een „ander", een „beter ik" toe. Maar hoe zal men in dit populaire spraakgebruik de juiste uitdrukking voor een psychisch verschijnsel kunnen zien, dat in den physisch-psychischen samenhang van alle overige zielsverschijnsels past,

en dus voor wetenschappelijke rechtvaardiging vatbaar is? Wij hebben maar één Ik, ons empirisch Ik. Dit behoort den maatstaf ter toepassing van de met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht in zich zelf te vinden, in zijn intellectueelen en moreelen inhoud. Die inhoud ontstond en wordt onderhouden door ons leven en verkeeren in de wisselwerking met een menschelijke samenleving.

In dezen redelijk-zedelijken inhoud van ons empirisch Ik bevinden zich verschillende bijzondere denkbeelden en idealen, waarin het zelfwerkzame Ik aan den redelijk-zedelijken aanleg van zijn wezen ontwikkeling heeft gegeven in concrete uitdrukkingen of gestalten, die zijn zooals zij zijn door den vereenigden invloed van den geestelijken dampkring waarin het zijn leven leidt, en van de persoonlijke mate van de hem eigen levensenergie en begaafdheid. Door het historisch tijdperk en den ook geographisch bepaalden levenskring is het aantal en het gehalte van die ideeën en idealen, welke wij als 's menschen „hooger, geestelijk leven" samenvatten, niet in alle individuen even groot en even hoog ontwikkeld. Is zelfs het samenleven van weinig of niet beschaafde, nog „wilde", volksstammen niet zonder de aanwezigheid in hen van eenig geestelijk leven, welk een onderscheid tusschen den uiterlijken en innerlijken geestelijken dampkring van die volksstammen en van den hoog ontwikkelden Europeaan der 19de eeuw! Welk een onderscheid tusschen de middeleeuwsche Christenheid en de „kleine kudde" van de volgelingen van Jezus in Galilea!

Maar welk onderscheid er in het aantal en het gehalte van ideeën en idealen tusschen het eene en het andere individu, of groepen van individuen, moge voorgekomen zijn en nog voorkomen, de met zedelijk gevoel bezielde idee van betamend en niet betamend in eigen en anderer bestaan en gedrag; de idee van plicht en recht; de in het geweten met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht, ontbraken nooit geheel en al in eenig, over 't algemeen, normaal menschelijk zieleleven, en deden zich, zij het in zeer uiteenloopende mate, in ieder gevoelen en gelden. En wel, in onderscheiding van alle andere ideeën, met deze eigenaardigheid, dat het gevoel en besef van onbepaalde, volstrekte gehoudenheid tot volgzaamheid aan die ideeën en tot de toepassing

daarvan in bestaan en gedrag onafscheidenlijk met het bewustzijn van die ideeën gepaard ging. Van dat gevoel en besef is de psychische factor, dat is het niet waarneembare actieve wezen des menschen, het metaphysische subject, en het Ik in het empirische Ik is het concreet verschijnend subject. Dat metaphysisch, met betrekkelijke zelfstandigheid bestaand wezen wordt zich zelf, als door zijn natuur op zedelijke ontwikkeling aangelegd wezen, gewaar in het concrete, physisch-psychische levensgevoel. Zonder dat gewaarworden van zich zelf, dus van zijn eigenaardigheid, kan dat menschelijk wezen niet levend wezen zijn, en niet als psychische factor actief zijn, het heeft gewaargeworden zelfwerkzaamheid.

Op deze wijze worden de feiten in het empirische Ik: het gevoel of besef van onvoorwaardelijke verplichting tot behartiging van het als goed erkende, de onvernietigbare macht van het zelfverwijt in het geweten, de drang om het goede te loven en het slechte met blaam te verbinden, empirisch-speculatief bevredigend verklaard. Hier doet zich eene, van het individueel willen of welbehagen van het empirisch Ik onafhankelijke, objectieviteit, als immanente gebiedende wet in het empirisch Ik gelden. Wat zich in die objectieviteit doet gelden is de bepaalde aanleg der menschelijke natuur, het algemeen menschelijke, hetgeen alle menschen met elkander gemeen hebben, het redelijk-zedelijke, datgene waardoor wij onder de levende organische wezens een menschengeslacht onderscheiden, als een bepaalde type van wereldverschijnsels.

De concrete individueele zedelijkheid is dus een samensmelting van twee onafscheidelijk verbonden elementen; een veranderlijk, het materieele, en een onveranderlijk, het formeele element. De zedelijkheid is, formeel, erkennen en waardeeren van een aanwezige, gebiedende en dringende objectieviteit. Wij vinden dus de zedelijkheid zelve, als betamend bestaan en gedrag, alléén in het empirische Ik. Zij heeft haar metaphysischen grond in de eigenaardigheid van het menschelijk wezen, ons eigenlijk zelf, haar oorsprong en bestand in de menschelijke natuur, zooals zij zich in de werkelijkheid voordoet, en daaraan ontleent zij haar algemeene historische physionomie als een zich van lager tot hooger graad, van engeren en eenzijdigen tot wijderen en veelzijdigen gezichts-

kring ontwikkelend zedelijk leven en streven. Want de menschelijke natuur, die wij den grondslag der zich in historische en psychische werkelijkheid voordoende zedelijkheid noemen, is eene nog niet tot voleindigde ontwikkeling gekomene natuur. Zij is eene zich, onder uiterlijke en innerlijke hinderpalen en belemmeringen, trapsgewijze langzaam ontwikkelende natuur, omdat haar kenmerkend wezen: het vermogen en de aandrift der redelijkheid om eigen aard en waarde van het aan het empirisch Ik, in zich en buiten zich, objectief gegevene te onderscheiden en te laten gelden, in het aanvankelijk nog dierlijk-menschelijke zieleleven allereerst als te ontwikkelen kiem verschijnt.

Alle individueele menschenlevens drukken in hun bestaan en gedrag de gemeenschappelijke menschelijke natuur in tallooze schakeeringen en in zeer uiteenloopende graden en maten van ontwikkeling uit, en niemand gaf haar ooit in eene voleindigde individueele ontwikkeling te aanschouwen. Haar voleindigde ontwikkeling zou zulk een voortdurende heerschappij, in denken, voelen en willen, van de hoogst- en veelzijdigst ontwikkelde redelijkheid en zedelijkheid over alle aandriften en neigingen van zinnelijk en dierlijk egoïstischen aard wezen, dat er geen spoor van onredelijkheid en onzedelijkheid meer over was. Dit Ideaal is onder het menschelijk geslacht op onze aarde nog nooit verwezenlijkt, en wij aarzelen te gelooven, dat het, althans als gemeenschappelijk goed en geluk in een gemeente van velen, verwezenlijkt zou kunnen worden.

§ 5.

De menschelijke natuur de drijfveer der zedelijkheid.

1. Uit onze uiteenzetting wat wij onder de menschelijke natuur te verstaan hebben, en hoe deze de grondslag der zedelijkheid is, bleek voldoende, dat 's menschen eigenaardig wezen zich niet uitsluitend of voornamelijk in het voorstellen en denken uitdrukt, of daarin bestaat, maar, zooals een betere psychologie leert, evenzeer in het willen en het daarin immanente voelen. Actieviteit is het wezenlijk kenmerk van alle

levende wezens. De zelfwerkzaamheid van den psychischen factor in het zieleleven is gepaard met *gewaarworden* van haar actieviteit. Daar die actieviteit de werkzaamheid is van een met bepaalden eigenaardigen aanleg toegerust wezen, doet die aanleg tot zedelijkheid zich in willen en voelen gelden. Die aanleg tot zedelijkheid doet zich in denken, voelen en willen gelden, zoodra het empirisch Ik door zintuigelijk waarnemen, door het samenleven met medemenschen, door op uiterlijke en innerlijke ervaring steunende voorstellingen en denkbeelden omtrent de zich voordoende werkelijkheid, een inhoud verkrijgt, waarop de met lof en blaam verbonden onderscheiding van goed en slecht kan worden toegepast, en er door het samenleven met natuurgenooten, die ook hun eigen wil, vaak gesteund door macht en invloed, hebben, aan de vrijheid de eisch wordt gedaan van zelfbedwang en volgzaamheid. Daarin ligt de reden, dat de menschelijke natuur niet alleen de grondslag der zedelijkheid is, maar ook in haar zelve de drijfveer bevat om, in bestaan en gedrag, een zedelijk leven te gaan verwezenlijken en ontwikkelen. De gewaarwording der actieviteit als de werkzaamheid van een zelf, het Ik, wordt dus zelfgevoel, en in het bewuste leven wordt dat zelfgevoel nu ook zelfbewustzijn, waarin het zelfgevoel werkzaam blijft voortleven.

Zoodra de menschelijke natuur er was, begon zij, krachtens haar altijd werkzame actieviteit, te drijven tot een met haar metaphysischen aanleg en haar phaenomenale geaardheid overeenkomstig bestaan en gedrag.

Bij de uiteenzetting hoe de menschelijke natuur de grondslag der zedelijkheid is, hadden wij het oog op het menschelijk individu, de individueele menschelijke natuur. Deze is aanvankelijk dierlijk-menschelijk zieleleven, omdat het zelfwerkzame menschelijk wezen, de psychische factor, allereerst nog, in zijn wisselwerking met den physischen factor, een formeel dierlijke bestaanswijze heeft, met een kiem van hoogere bestaanswijze, het eigenlijk menschelijke leven. Wij noemden de zedelijkheid als kiem in de menschelijke natuur aangelegd. In de kiem, het zaad, b.v. van een plant, moet die plant natuurlijk niet als reeds aanwezig in een zeer kleine gestalte worden gedacht, zoodat haar ontwikkeling zou zijn een gelei-

delijk groeiend opschieten van dat in de kiem gepraeformeerde plantje. Evenmin beteekent: „als kiem in de menschelijke natuur aangelegd", dat eenig besef van de idee der zedelijkheid in den mensch zou voorafgaan aan het begin, de eerste „phase" van haar ontwikkeling. Met dat „als kiem", wordt hier bedoeld, dat de idee der zedelijkheid in de menschelijke natuur zou ingeboren zijn, en met het ontwakend zelfgevoel in ons zou te voorschijn treden als „besef" of „Ahnung" van zedelijkheid. Neen, alléén het vermogen van en de aandrift tot dergelijk besef ligt in de gemeenschappelijke menschelijke natuur. Want, dat besef zelf kan eerst ontstaan in en door de wisselwerking, waarin wij leven met de menschenwereld. Een mensch is evenmin als iets anders, dat in de wereld bestaat, een zóó afzonderlijk op zich zelf bestaand ding dat hij los is van alle anderen. Met betrekkelijke zelfstandigheid als middelpunt van ondergaan van invloed en van oefenen van invloed, van lijden en werken, heeft de mensch zijn aanzijn en het bestaan van zijn leven in en door een *nooit verbroken*, altijd werkzamen dynamisch-mechanischen samenhang met de natuur in 't algemeen, en de lichamelijke organisatie in 't bijzonder, en met de binnen zijn levenskring met hem middellijk en onmiddellijk in wisselwerking verkeerende menschenwereld.

Dien samenhang met de menschenwereld konden en moesten wij, bij het onderzoek naar de ons, in individueele zielelevens, gegeven menschelijke natuur, als grondslag der zedelijkheid, buiten aanmerking laten. Het voorbeeld der studie van 't menschelijk lichaam moge onze meening ophelderen. In de embryologie en physiologie komt het lichamelijk leven als iets voor, dat, afgezonderd van de onmiddellijke omgeving, als 't ware losgemaakt van zijn samenhang met de natuur in 't algemeen, kan beschouwd worden. Waarom? Omdat men de *standvastige* voorwaarden, de algemeene physische en metereologische toestanden en wetten op onzen aardbodem, waarvan het afhangt, dat het lichaam aanzijn heeft en groeit, buiten aanmerking kan laten, terwijl men het genetisch en physiologisch bestudeert. Maar de onafgebroken invloeden van die standvastige voorwaarden worden toch onder de wezenlijke factoren gerekend van het ontstaan, den wasdom en het verouderen van 't men-

schelijk lichaam. Niet anders is het met het menschelijk zieleleven. Niet zonder standvastige wisselwerking met de lichamelijke bewerktuiging, noch zonder wisselwerking met de menschenwereld door middel van die lichamelijke bewerktuiging aan weerszijden, kan er iets waarvan de mogelijkheid en de aanleg als kiem in het wezen van ons zelf aanwezig wordt geacht, tot werkelijkheid worden. Maar, evenals bij het natuurwetenschappelijk onderzoek van 't menschelijk lichaam, laten wij die standvastige voorwaarden van elke uiting en ontwikkeling van 't zieleleven bij het psychologisch en dus ook ethisch onderzoek buiten aanmerking, *zoolang en wáár het kan geschieden zonder nadeel.* Want dat onderzoek is altijd allereerst gericht op individueel zieleleven.

2. De standvastige voorwaarde echter, waarvan het ontstaan en de ontwikkeling der zedelijkheid in het individueele zieleleven volstrekt afhangt: het samenleven en het onderlinge verkeer met natuurgenooten, moet voortdurend in aanmerking worden genomen als wij de drijfveer der zedelijkheid in 't oog vatten.

Alles wat er voor gebruik en ontwikkeling nog sluimerend en onontwikkeld gereed ligt in het menschelijk wezen: de bewuste verstandswerkzaamheid, het waarnemen der buitenwereld door de zintuigen, kennis van den oogenschijnlijken aard en beteekenis van de waargenomen verschijnsels, het bewust gevoel van wel en wee, de bewuste zelfwerkzaamheid in het willen, moet door den actieven invloed op hem van natuurgenooten en het door hen gegeven voorbeeld tot levende werkelijkheid worden. Alleen door het verkeer met medemenschen wordt een mensch actueel, wat hij van nature potentieel is. In en door het samenleven van individueele gestalten der menschelijke natuur, is deze de drijfveer der zedelijkheid. Al zullen wij ook aan de indrukken, die van de natuurverschijnsels en van de dierenwereld uitgingen, eenigen invloed op de individueele menschelijke ontwikkeling moeten toekennen, die invloeden konden toch eerst werkzaam zijn nadat in het verkeer met natuurgenooten de allereerste opvoedende invloeden waren geoefend en waren ondergaan.

De menschelijke natuur is gebleken de drijfveer der zedelijkheid te zijn, de werkzame macht, waarvan het ontstaan,

het bestaan en de ontwikkeling der individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid op aarde is toe te schrijven. Het ontstaan der zedelijkheid, dat is: haar allereerste primitieve ontwikkeling, moet gelijktijdig zijn geweest met het optreden op aarde van een menschelijk geslacht, als een soort van wezen, die zich van de dierengeslachten kenmerkend onderscheidde. Wij bewandelen hier het veld van anthropologische hypothesen aangaande een tijdvak, waarvan geenerlei historische aanwijzingen de juistheid kunnen staven, en die gevolgtrekkingen zijn uit hetgeen bij thans nog levende, niet beschaafde of wilde volksstammen is waartenemen. Maar zeker is de hypothese niet te gewaagd, dat er allereerst niet zullen geweest zijn eenzaam levende menschenparen naast gezellig levende menschenstammen, evenals er eenzaam levende dierenparen en kudden van dieren tegelijkertijd op aarde leven. Leefden echter van den aanvang af in één menschenstam te zamen heerschzuchtigen en volgzamen, sterken en zwakken, mannen en vrouwen met kinderen, dan moeten er uit den aard der zaak ook van den aanvang af, onder den invloed van instinctieve sympathische gevoelens, en verstandig overleg, eenige regels voor ieders bestaan en gedrag, naar de plaats waarop hij in den stam stond, m. a. w. eenige zeden ontstaan zijn, door welke, indien al niet de heerschappij der individueele willekeur van het opperhoofd, toch de willekeur van onderhoorigen en zwakken aan banden werd gelegd, en de volstrekt onbeteugelde opvolging van dierlijke neigingen en aandrift van zelfzucht en wispelturigheid werd beperkt, en bij overtreding, als het niet betamende werd gestraft.

Ook de aanwijzing welke bepaalde arbeid ieder naar zijn plaats in den stam was opgedragen, eenige regeling van ieders aanspraken op behoud van zijn eigendom en op de uitwisseling van eigendom en dergelijke noodzakelijke rechten en plichten behoorde tot die zeden. Het *willen* dragen van die banden en die beperking was een willen met, zij het ook noodgedrongen, zelfbeheersching, waarin wij het allereerste teeken van zedelijkheid zien, omdat het een inhouden en beheerschen van dierlijke neigingen en aandriften, derhalve zij het ook een minimum van zedelijke vrijheid was. Het zedelijk gevoel voor de waarde van die gemeenschappelijk gewilde zeden zal

ook wel in velen, zij het ook meer instinctief dan bewust, aanwezig zijn geweest. Al werden die zeden voor de verschillende groepen van een volksstam als de wil van goden aanvaard, in het primitieve bewustzijn moet de gewaarwording der vrijheid om het gebod al of niet te overtreden zich hebben doen gelden. De overtredingen, hoe krachtig ook onderdrukt door de pijnen der bestraffing, waren ongetwijfeld zeer menigvuldig.

Welk een afstand tusschen dat niet onwaarschijnlijke begin der ontwikkeling van den redelijk-zedelijken aanleg der menschelijke natuur en de gewrochten der individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid, zooals wij die heden ten dage als aanwezig onder de in veelzijdige beschaving verstgevorderde natiën kennen: staat, maatschappelijke samenleving met haar huishouding, haar nijverheid, bedrijven en beroepen, wetenschap, kunst, kerk, of godsdienstig gemeenschapsleven! Het is waar, die huidige zegepraal op den weg der individueele en gemeenschappelijke ontwikkeling en beschaving van ons geslacht is nog maar door eenige weinige natiën van het kaukasische ras bereikt. De andere rassen zijn nog deels ten achter gebleven, deels hebben zij nauwelijks iets meer dan de eerste schreden op den langen weg gedaan. Maar al zijn het nog maar weinige bevoorrechte natiën, die tot deze hoogte van veelzijdige beschaving opklommen, wij hebben ter verklaring van die bereikte hoogte hier, en van de bestendig gebleven of te weinig te boven gekomen laagte van ontwikkeling en beschaving ginds, geen anderen factor dan de in de algemeene menschelijke natuur gegeven drijfveer. Die eenige drijfveer wordt voldoende geacht ter verklaring van de, hetzij nauwelijks begonnen, hetzij maar met enkele stappen voortgeschreden individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. Doch ten allen tijde werd door velen de menschelijke natuur alléén, als eenige drijfveer, geacht geen voldoende verklaring van de vroeger en later bereikte hoogere ontwikkeling der zedelijkheid te kunnen geven.

3. De zich in de samenleving van natuurgenooten uitende menschelijke natuur wordt, als eenige drijfveer van de zedelijkheid, voldoende geoordeeld om een verklaring te geven van de onder het menschelijk geslacht ten allen tijde voorge-

komen, hetzij nog nauwelijks begonnen, hetzij nog uiterst weinig voortgeschreden zedelijke ontwikkeling. De wijd strekkende overeenkomst tusschen het hoogst ontwikkelde dier en den mensch in zinnelijk en geestelijk zieleleven moet, onder de menschengeslachten van lateren, zoowel als van den vroegsten tijd, in 't algemeen in belangrijke mate, de overhand hebben gehad boven het verschil door de, aan den mensch gegeven, aanleg en aandrift tot redelijk-zedelijk bestaan en gedrag.

Dit geldt niet alleen van het praehistorische, maar ook van de historische tijdvakken. De mensch was echter en is altijd mensch en geen dier. Hij leefde derhalve, zelfs bij nog volledig gemis van eenigszins ontwikkeld zedelijk leven, toch nooit in volkomen gelijkheid aan de natuur der dieren. De hoogere graad en richting van zijn verstandswerkzaamheid, ten gevolge van zijn aanleg tot redelijkheid, vertoonde zich noodzakelijk, door nauwkeuriger waarnemen, meer overleg en beter gebruik van verkregen ervaring, in zijn streven naar voldoening van zinnelijke en zelfzuchtige neigingen en aandriften. Daardoor wordt verklaard, dat niet alleen onder de vroegere menschengeslachten, maar ook in veel latere, ja tot in onzen tijd, de menschelijke boosaardigheid en wreedheid boozer en wreeder dan van wilde en verscheurende dieren kan zijn. Wij hebben maar te denken aan de uitgezochte vreeselijke folteringen, die menschen aan hun vijanden, die overwinnaars in den oorlog hun overwonnenen deden lijden, ja, die uit godsdienstigheid en in gemoede aan andersdenkenden en andersgezinden werden aangedaan. Al zal de met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht, waaraan de onderscheiding van het betamende en niet betamende, als maatstaven van goed en slecht, ten grondslag ligt, reeds in de vroegste volksstammen hebben gegolden, onder het geprezen goede en het gelaakte kwade zal allereerst een al of niet eerbiedigen van de zede voor elke groep in den volksstam bedoeld zijn, een bestaan en gedrag, dat al of niet met ieders plaats en taak in den volksstam overeenkwam, en daardoor geeischt werd. Maar de ruwe, in de dierenwereld onbekende barbaarschheid van zeden en gewoonten in 't algemeen, en in 't bijzonder in de behandeling van vrienden en

vijanden, heerschten onder de menschengeslachten eeuwen lang en werden zeer langzaam, eerst eenigszins en later meer en meer, onder de bevoorrechte menschenrassen, verzaakt en meer menschelijk gemaakt.

Zoo draagt de menschelijke natuur, waarin wij den grondslag der zedelijkheid vinden, als eene nog niet in haar volkomenheid aanwezige natuur, maar als eene, die zich nog op den langen weg tot hare volkomenheid bevindt, noodzakelijk in zich, bij de drijfveer tot zedelijkheid, ook een machtige belemmering voor een voorspoedige en geleidelijke ontwikkeling der zedelijkheid.

Die belemmering gaat uit van de, voor de ontwikkeling der zedelijkheid ongunstige, verhouding in de menschelijke natuur tusschen het volwassen dierlijke en het nog maar met zijn ontwikkeling pas begonnen menschelijke. Dat volwassen dierlijke — de neigingen en aandriften van zinnelijkheid en zelfzucht — neemt, zooals wij opmerkten, in zijn dienst de menschelijke zelfwerkzaamheid, die met de gaven van nauwkeurige waarneming, veelzijdiger verstand, zelfbeheerschend overleg en beter gebruik van verkregen ervaring is toegerust, dan aan de dieren gegeven werd. Daaruit vloeit nu verder voort, dat de mensch in de dierlijke zinnelijkheid en zelfzucht een zedelijk element brengt, en zoo tot onzedelijke neigingen en aandriften en tot ondeugden kan vervallen, die met de naakte zinnelijkheid en zelfzucht van de dieren niet in onmiddellijk verband staan, ze zelfs door die geestelijke ondeugden kan beteugelen en een andere gedaante kan geven. Door zijn haten en benijden, zijn schraapzucht en gierigheid, zijn onbeperkte heerschzucht en berekenende wreedheid treden er menschen in de geschiedenis op, wreeder, valscher, boosaardiger, dan de wilde dieren. Een leven onder de heerschappij der neigingen en aandrift van zinnelijkheid en zelfzucht is voor de dieren een leven zooals het krachtens hun natuur behoort te zijn. Voor den mensch daarentegen is zulk een leven onbetamelijk, omdat hem, krachtens zijn natuur, betaamt de zinnelijkheid in den dienst der zedelijke zelfbepaling te brengen en de zelfzucht te vermenschelijken, door ze te veredelen tot bezielde ingenomenheid met den redelijk-zedelijken aanleg van zich zelven en van medemenschen. Het goede, het met hun aard

en bestaan overeenkomende in de dieren, wordt dus in den mensch, zoolang en in de mate als het niet in den dienst van redelijkheid en zedelijkheid is gebracht, het slechte, hetwelk wij de onzedelijkheid, de zonde, het niet betamende noemen. Zoo is de zonde of de onzedelijkheid de belemmering voor de voorspoedige en geleidelijke werking van de menschelijke natuur als de drijfveer der zedelijkheid. Omdat die belemmering gegrond is in de menschelijke natuur zelve, zoolang zij nog niet tot hare volkomenheid is genaderd, moet die natuur, zoolang zij haar einddoel nog niet bereikte, in zich een tweespalt omdragen en beleven, waardoor zij tegelijkertijd, krachtens haar innerlijk redelijk wezen, drijfveer van de zedelijkheid en, krachtens haar nog nauwer verwantschap met de natuur der dieren, drijfveer van de onzedelijkheid is. Door samenlevende menschen is de zonde in de wereld gekomen, en den menschen is de taak gegeven, haar uit de wereld te doen verdwijnen.

Die innerlijke tweespalt, dat door twee machten gedrongen worden: door „het vleesch" en door „den geest", deed zich ongetwijfeld onder de vroegste menschengeslachten zeer flauw gevoelen, zoodat wij hun nauwelijks het zelfverwijt van 't geweten, na ongehoorzaamheid aan de eene of andere zede, kunnen toeschrijven. Voortdurend, tot op den huidigen dag, is misschien in een zeer groote menigte der menschen het dierlijke in den gewijzigden aard, die het in het menschelijk zieleleven verkrijgt, nog zoo overheerschend, dat er van eigenlijk gezegd verzet van de zijde van geweten en plichtbesef weinig of geen sprake kan zijn. De werkelijke schande en het verfoeilijke van zondigen wordt eerst dan in zijn ware gedaante te dieper gevoeld en te ernstiger verfoeid, naarmate het ontwikkelde zelfbewustzijn aard en waarde van den innerlijk beleefden eisch der zedelijkheid duidelijker gaat onderscheiden en gereeder laat gelden.

4. De ontwikkeling van de zedelijkheid, het verschijnen op aarde van menschen, van bewerktuigde levende wezens, die zich niet alleen in uiterlijken lichaamsbouw, maar ook in bestaan en gedrag onderscheiden, zoowel in ongunstigen als in gunstigen zin, van het bestaan en gedrag der hoogst ontwikkelde dieren, kwam allereerst tot stand door gemeenschappelijke zeden, dat is: verbindend geachte regels en wijzen

van samenleven en onderling verkeer. In zuiveren zin verstaan wij, ook onder zeden, de algemeene voorstellingen omtrent de wereld, bovenzinnelijke machten en haar betrekking tot de menschen. Dergelijke gemeenschappelijke, geëerbiedigde zeden zijn geen natuurproducten, maar gewrochten van geestelijk leven. Hoe groot het aandeel ook zij, dat men voor haar tot stand komen aan de werkzaamheid van instinctief gevoel zonder helder bewustzijn meene te moeten toeschrijven, de groote meerderheid der individuen, die de gemeenschap vormden, moesten die zeden *willen*, en standvastig *blijven* willen, anders hielden natuurlijk de gemeenschappelijke zeden op te bestaan. Zeden zijn dus altijd individueel-gemeenschappelijke. Dat voor haar bestaan noodzakelijke willen van de zeden door de groote en machtige meerderheid der individuen, die de gemeenschap vormden, geschiedde niet in allen met dezelfde beweegredenen. Sommigen onderwierpen zich, aan de primitieve en aan alle opvolgster van die zeden, met lijdzame of noodgedrongen volgzaamheid, anderen met eenig gevoel van haar waarde of met eenig verstandelijk inzicht van practischen zin. Zeden, die eenmaal gemeenschappelijk gewilde zeden zijn geworden, ondergaan nooit plotseling eenigszins belangrijke veranderingen. Die veranderingen moeten ontspruiten uit veranderd individueel inzicht in de dringende wenschelijkheid van verandering. Het feit nu, dat eenmaal algemeen geldende zeden zeer lang allerwege stationair plegen te blijven, hoe onmenschelijk, onredelijk en veroordeelenswaardig zij ook door latere geslachten geschat worden, is een bewijs, hoe langzaam zooveel zelfstandigheid van oordeel en zooveel gevoel voor het onhoudbare van gebrekkige en verbetering behoevende toestanden in een groep van ongewoon begaafden ontstonden, om eenige partieele of meer algemeene goede wijziging van de zeden tot stand te doen komen.

5. Aan wijziging, zij het ook zeer langzaam doorwerkende wijziging der zeden, in den zin van vooruitgang der zedelijkheid, heeft het echter, althans onder van nature bevoorrechte stammen en volken van het menschelijk geslacht, niet ontbroken. Wel gewaagt de geschiedenis ook van tijdelijken of blijvenden teruggang, ook van stationair gebleven toestand in gemeenschappelijke en individueele zedelijkheid onder

enkele volken. In 't algemeen is die vooruitgang een onloochenbaar feit. Het is nu de vraag: evenals wij het ontstaan en de allereerste gemeenschappelijke en individueele ontwikkeling van de menschelijke zedelijkheid bevredigend uit de menschelijke natuur, zooals zij in het samenleven van menschen werkzaam is, kunnen verklaren, geeft zoo ook die drijfveer alléén, zonder meer, de voldoende verklaring van den ontwijfelbaar plaats gegrepen vooruitgang? Is de menschelijke natuur ook de *eenige* drijfveer van dien vooruitgang?

Wij spraken van een groep van ongewoon begaafden in een, in zedelijk opzicht niet stilstaanden stam, of volk, waarvan de eerste stoot zal hebben moeten uitgaan tot eenige beweging ter wijziging en verbetering van de zeden, in engeren zin, als voornamelijk regels van persoonlijk gedrag en van onderling verkeer naar ieders plaats en rang in de gemeenschap; en in ruimeren zin, als gemeenschappelijk gekoesterde voorstellingen omtrent in 's menschen leven en lot werkzame bovenzinnelijke machten en toestanden. Dergelijke groepen waren dan leerlingen en volgers, derhalve medehelpers, van machtige, leidende en bevelende persoonlijkheden, staatslieden, wetgevers, godsdiensthervormers en godsdienststichters, priesters en profeten. Immers pleegt men, en, indien op het *initiatief* de nadruk gelegd wordt, terecht tot het individueel initiatief van dergelijke geniale menschen terug te brengen de belangrijke, meest ingrijpende, en door blijvende en beweeglijke gevolgen gekroonde, veranderingen en verbeteringen in de gemeenschappelijke en individueele zeden. Die hoogst begaafde en met machtige energie bezielde persoonlijkheden, die geniale menschen, moesten eerst in een engeren en vervolgens in wijderen kring geestverwante volgelingen vinden, in wie hun bedoelen weerklank wekte en in zijn waarde gevoeld en erkend werd, voordat er onder de massa velen, zeer velen voor de zaak gewonnen konden worden. Was daartoe de bijzondere indruk, dien zij met hun persoonlijk bestaan en gedrag maakten, een eerste vereischte, een tweede niet minder noodig vereischte om te slagen was dit, dat zij wat althans de algemeene strekking van hun streven aangaat, begrepen konden worden, en aan het bestaande met hun bedoelen bleken

aan te knoopen. Staande boven hun tijd moesten zij tegelijkertijd kinderen van hun tijd zijn.

De vraag of uit de menschelijke natuur als eenige drijfveer der zedelijkheid ook de voortgaande ontwikkeling der zedelijkheid onder het bevoorrechte deel van het menschelijk geslacht, de meest ingrijpende veranderingen en verbeteringen in de gemeenschappelijke en individueele zeden, bevredigend verklaard kunnen worden, komt dus neer op de vraag of er in het zieleleven van die geniale menschen nog de werkzaamheid van een goddelijken factor moet aangenomen worden? Voor de baanbrekende werkzaamheid van staatslieden, wetgevers en wijsgeeren wordt de werkzaamheid van dien goddelijken factor niet noodig geacht, maar wel voor hervormers van den godsdienst of godsdienststichters. Op hen hebben wij dus onze aandacht te vestigen, te eerder, omdat ingrijpende goede veranderingen in de heerschende individueele en gemeenschappelijke zeden voornamelijk samenhingen met, en voortvloeiden uit veredeling en verruiming van het godsdienstig bewustzijn.

6. Zelven pleegden die geloofshelden overtuigd te zijn, dat zij door goddelijke macht en bezieling gedreven werden; dat de Godheid, in wier naam en op wier last zij optraden, hen in het hart en op de lippen had gelegd, wat zij verkondigden. Dergelijke overtuiging van een inwerking van de Godheid in het zieleleven te ondervinden koesterden, evenals Jezus zelf, ook de discipelen van Jezus, toen zij zelfstandig als verkondigers van het Evangelie optraden. Bezield te zijn met den Heiligen Geest — dezen gedacht als een langs supranaturalistischen weg in het hart uitgestorte goddelijke begaafdheid tot echt zedelijk leven — gold steeds in de kerkelijke traditie als het kenmerk van den waren christen. Deze interpretatie van de innerlijk beleefde zedelijke zielsverschijnsels staat of valt met de erkenning of de verwerping van eene, in den Bijbel vervatte, rechtstreeksche bovennatuurlijke openbaring van Gods wil ten aanzien van 's menschen bestaan en gedrag.

Maar ook bij verwerping van het kerkelijk-orthodoxe begrip van bovennatuurlijke openbaring, dus op het standpunt van antisupranaturalistische godsdienstwijsbegeerte, komt dergelijke interpretatie van de innerlijk beleefde zedelijkheid nog heden

voor als „moderne mystiek”. Die moderne mystiek beschrijft de drijfveer der zedelijkheid in het concrete zieleleven van de mystici als „een modus van de goddelijke actie zelve”; als een „oneindige werking als zoodanig”, en dus niet „een menschelijk gemodificeerde activiteit”; als „de oneindige werking, die onze innerlijke ontwikkeling bezielt en drijft”; als „de heilige Almacht”, die in de ziel werkzaam is [1]).

De moderne mystiek leert de eenheid van godsdienst en zedelijkheid. Volgens haar is de idee van de religie in den hoogsten zin des woords: reëele onmiddellijke bewuste levensgemeenschap van de ziel met de zedelijk immanente Godheid. In deze levensgemeenschap met God te verkeeren, en zich daarvan bewust te zijn, is de drijfveer van de zedelijkheid. Deze metaphysische *interpretatie* van de innerlijk beleefde zedelijke toestanden en wilsrichtingen is essentieel niet onderscheiden van de kerkelijk-orthodoxe interpretatie dier zedelijke toestanden en wilsrichtingen, als werking en macht van den Heiligen Geest. Ongetwijfeld is die bezieling van de zedelijke eischen en idealen door godsdienstige overtuigingen en drijfveeren een van de machtigste middelen, indien niet het machtigste middel geweest voor de ontwikkeling en den vooruitgang van individueele en gemeenschappelijke zeden. Met name kan de invloed der verheven zedelijke beginsels, die in de idee van het Christendom liggen, niet hoog genoeg worden geschat. Niettegenstaande de onvolkomenheid van de gestalten, waarin het Christendom in den loop der eeuwen optrad en voortgeplant werd, is er een christelijke zedeleer ontstaan, die op de ontwikkeling van wijsgeerige zedekunde en zedeleer een onberekenbaar gunstigen invloed heeft geoefend.

Maar al behooren deze overwegingen over den samenhang van godsdienst en zedelijkheid tot de phaenomenologie van het godsdienstig-zedelijk bewustzijn, en komen zij dus later in onzen arbeid ter sprake, als wij de gewrochten der individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid in de werkelijkheid waarin wij leven, in 't licht zullen stellen, toch kunnen wij er hier niet van zwijgen.

Allereerst hebben wij ons hier tot de psychologie te wenden.

---

1) Theol. Tijdschrift, 1886, bl. 29, vlgg. en bl. 353, vlgg.

De overtuiging, waarop de mystici zich beroepen, van *in zich* een inwerking van de Godheid te bespeuren: is zij ervaring van werkelijkheid, of interpretatie der ondervonden werkelijkheid van een objectieven aandrang ten goede in het empirische Ik? De physiologisch-psychologische ontleding van de menschelijke natuur, als den objectieven grondslag en de objectieve drijfveer der zedelijkheid, doet ons ontkennen, dat de ervaring, waarop de mystici zich beroepen, een werkelijk waarnemen van een werking Gods *in hen* zou zijn. Die persoonlijke ervaring, zij het ook een ervaring van een zeer groot aantal individuen, heeft evenmin recht van invloed op de vaststelling der uitkomsten van het empirisch-speculatief onderzoek van 't zieleleven in 't algemeen en de ethische problemen in 't bijzonder, als de vooral in vroeger tijd, niet minder wijdverbreide individueele overtuiging der ervaring van de inwerking van den Duivel in het zieleleven. In 't algemeen loopt alles, wat wij tot de huidige mystische overtuigingen op godsdienstig-zedelijk gebied kunnen rekenen, hierop uit, dat er een „oneindige", d. i. een in macht, invloed en duur onbeperkte werking, de werking van God zelven, als de drijfveer der zedelijkheid *in* het menschelijke, dus „eindige" zieleleven wordt aangenomen.

Na hetgeen boven over het empirische Ik, volgens een physiologisch-psychologisch standpunt, in 't midden is gebracht, zijn er maar weinig woorden noodig om te herinneren, dat niet alleen *alle* uitingen en toestanden in het eindige zieleleven „eindig", d. i. beperkt in kracht, werkkring en duur moeten zijn, maar ook, dat *alle* psychische uitingen in dat zieleleven stoffelijk-geestelijke uitingen en toestanden zijn, dat is: onafscheidelijk in wisselwerking verbonden met de elementen van het almede eindige zenuw- en hersenleven in 't bijzonder en de lichamelijke organisatie in 't algemeen. Hoe zou er nu op dat concrete gebied der eindigheid een tusschenkomende afzonderlijke oneindige kracht of werking aanwezig en werkzaam kunnen zijn? Finitum non est capax infiniti [1]). Deze stelling

---

1) G. H. Lamers, De Wetenschap van den Godsdienst. Wijsgeerig Deel, 3 Stuk; bl. 284 „Ook het goddelijke zelf bereikt den mensch overeenkomstig de wetten van het zieleleven". En bl. 346.

blijft waar, al vergeten wij niet, dat de bovengenoemde uitspraken der moderne mystiek eenigszins minder verbijsterend klinken, indien wij er de wijze bedoeling in vinden, dat eigenlijk niet de Oneindige of de Godheid in haar totaliteit gedacht wordt te leven en te werken in *een* individueel eindig zieleleven, maar dat daarin, als 't ware slechts een druppel uit den onmetelijken Oceaan des goddelijken levens als aanwezig zal „waargenomen" worden. Ook aan die partieele, maar toch goddelijke werking *in* het zieleleven komt het predikaat der oneindigheid toe.

Terugkeerende tot den machtigen en onmisbaren invloed op de ontwikkeling en den vooruitgang der zedelijkheid onder het menschelijk geslacht, dien wij aan het initiatief van godsdienststichters en godsdiensthervormers hebben toe te kennen, is het dan gebleken, dat de huidige physiologische-psychologie ons verhindert, zoowel in 't bijzonder die buitengewone begaafdheid, genialiteit en zedelijke energie, als in 't algemeen de soortgelijke overtuiging der ervaring van een inwerking Gods *in* het zieleleven, die de mystici koesteren, veroorzaakt te achten door een *in* het menschelijk zieleleven werkzamen goddelijken factor *behalve en naast* de, in de algemeene menschelijke natuur zelve, gegeven drijfveer der zedelijkheid.

7. Wij behoeven echter bij deze negatieve uitkomst op het gebied der physiologische-psychologie niet te blijven staan. In de overtuiging van onze mystici kunnen wij een aanknoopingspunt vinden voor een beschouwing, die de eischen der physiologische-psychologie met de behoeften van 't godsdienstig gestemd gemoed kan verzoenen. En die verzoening is dringend noodig. De godsdienst als heiligende, vertroostende, bemoedigende, het zieleleven met vrede en vreugde vervullende macht, is ten allen tijde en allerwege een algemeen waargenomen levensverschijnsel van zoo hooge beteekenis en zoo algemeen erkende waarde, dat hij niet anders kan zijn dan de, in ontelbare schakeeringen van subjectieve gehalte en gestalte voorgekomen, phaenomenale vertolking van metaphysische, dus objectieve werkelijkheid. Onze physiologische-psychologie sluit evenmin de realiteit uit van den samenhang van 's menschen wegen met de Godheid, gedacht als de eeuwige, allesomvattende en alomtegenwoordige grond van 't levende Heelal,

als de realiteit van den samenhang van 's menschen wezen met de onzienlijke elementen van de zichtbare en tastelijke wereld, waarin wij leven. Wat is het eigenlijk, dat zich aan het zedelijk-godsdienstig bewustzijn als werking van God *in* het zieleleven kan voordoen? Oudtijds waren het in den meest eigenlijken zin: woorden Gods, verklaringen van zijn wil, beloften en bedreigingen, die men overtuigd was van God zelven te vernemen en niet uit zich zelven te hebben. De bodem, waarop dit denkbeeld van rechtstreeksche innerlijke Godsopenbaring rustte, was de Bijbelsche wereldbeschouwing en haar naieve, instinctieve psychologie. Met alle aanhangers van de nieuwere historisch-kritische Bijbelverklaring in 't bijzonder en de moderne wereldbeschouwing in 't algemeen, hebben ook onze mystici *die* interpretatie van de diep gevoelde en bezielde godsdienstige opwellingen, de zich opdringende nieuwe gedachten en verrassende gevolgtrekkingen, de van geestdrift gedragen plannen en de Godgewijde stemmingen in het gemoed van profeten en hervormers vaarwel gezegd. Doch wat blijft er dan over, waaraan zij zouden kunnen onderkennen wat zij werking Gods *in* hun zieleleven noemen, en wat zij ook, maar dan in veel hooger graden van kracht en waarde, aan profeten en hervormers als de machtigste drijfveer der zedelijkheid toeschrijven?

Allen zonder onderscheid hebben in hun bewustzijn geen anderen inhoud van intellectueelen en godsdienstig-zedelijken aard dan die in de hoofden en harten van voorgeslachten, tijdgenooten en hen zelven, langs den empirisch-speculatieven weg, dien het concrete populaire geestelijk leven zoowel als het opzettelijk wetenschappelijk onderzoek moet bewandelen, is opgekomen, en is gevormd in en door verkeer met de natuur, de menschenwereld en het eigen hart. Dit geldt zoowel van profeten en godsdiensthervormers als van hun volgelingen en geestverwanten in vroegeren en lateren tijd. Wat er dus in hun bewust zieleleven meer dan dat is en hen van de massa der nuchtere, gelijkvloersche, middelmatige menschen doet onderscheiden zijn, het is hun Godgewijde geestdrift, de zedelijke bezieling van hun voorstellingen en inzichten, van hun vertrouwen en hun hopen; de diep gevoelde onbepaalde vereering van de idealen, die zij koesterden, de innerlijke onver-

stoorbare zielevrede, dien zij onder alle omstandigheden bewaarden. Hier hebben wij nu het bedoelde aanknoopingspunt voor een beschouwing, die de eischen der physiologische-psychologie met de behoeften van het godsdienstig gestemd gemoed kan verzoenen. Al die genoemde gemoedsbewegingen zijn van menschelijken aard en oorsprong. Eindige verschijnsels zijn zij onder alle andere eindige verschijnsels in het bewuste en onbewuste zieleleven. In elke eeuw en onder elk volk hangen zij met bepaalde zedelijk-godsdienstige voorstellingen en inzichten, in 't algemeen met een bepaalde wereld- en levensbeschouwing samen, onvolmaakt in menigerlei opzicht, bestaande, bij een kern van waarheid, uit veel dwalingen en vooroordeelen, al naar de in iederen tijd bereikte mate van gemeenschappelijke en individueele geestesontwikkeling. Maar, die aangeduide gemoedsbewegingen kunnen niet aangemerkt worden als rechtstreeksche werkingen van den inhoud, noch als noodzakelijke gezellinnen ervan, want die intellectueele en moreele inhoud komt ook als geërfde, of met eenzijdige verstandswerkzaamheid verkregen schat in tal van zielelevens, ten allen tijde en allerwege voor.

Zij hebben dus een eigen bron, waaruit zij opwellen: namelijk, een voor erkennen en voelen van de waarde van ideeën en idealen buitengewoon vatbare geaardheid, door buitengewoon machtige levensenergie van het metaphysisch wezen dier profeten en godsdiensthervormers, waardoor zij in den hoogsten zin des woords zedelijke persoonlijkheid verkregen.

De drang om dien hoogsten graad van individueele levensenergie, en in 't algemeen, de verschillende graden van individueele levensenergie, die wij door menschkundige waarneming leeren kennen, te verklaren brengt ons op het gebied van metaphysica, evenals die drang zelf een uiting is van de onuitroeibare behoefte in 't veelzijdig ontwikkelde zieleleven, om den bovenzinnelijken grond van empirisch niet voldoende te verklaren empirische gegevens door metaphysische onderstellingen te bereiken. De allesomvattende en al wat leeft, zoowel de „stoffelijke" als de „geestelijke" atomen of dynamiden, doordringende levende grond van het Heelal, de Godheid, is ook de grond daarvan, dat elke individueele levensenergie den graad van kracht en vatbaarheid heeft, dien zij heeft. Op

deze, door den eisch der causaliteitswet gerechtvaardigde, metaphysische onderstelling komen wij later, bij de behandeling van het „zedelijk gevoel" en van den „godsdienst" terug. Dáár zal ook ter sprake komen het recht en de waarde der omzetting of vertolking van deze metaphysische overtuiging, door het godsdienstig gestemd gemoed, in de dichterlijke taal van den godsdienst, die de Godheid personificeert als den Almachtige, uit wien, door wien en tot wien alle dingen zijn. Wij hebben echter hier nog opzettelijk op te merken, dat aan dezelfde bron, aan die exceptioneele levensenergie van het metaphysisch wezen der bedoelde zedelijk eminente persoonlijkheden, ook moet toegeschreven worden de voortdrijvende invloed, dien machtige persoonlijkheden op ander gebied, de echte dichters en wijzen, de eminente staatslieden, de baanbrekers voor verbetering en veredeling van 't maatschappelijk leven uitoefenen.

8. Evenals wij in de menschelijke natuur den objectieven grondslag der zedelijkheid aanwezen, den grondslag, die onafhankelijk van iemands persoonlijk individueel willen, in de objectieve werkelijkheid gegrond is, en door ons moet aanvaard worden, zoo noemen wij in denzelfden zin de gemeenschappelijke menschelijke natuur der samenlevende individuen de objectieve drijfveer der zedelijkheid.

Die objectieve drijfveer doet zich in de concrete zielelevens in 't algemeen gelden als aandrift tot redelijkheid, dat is: tot een, door ervaring en oefening verkregen, vaardig gebruik van het, ook in de hoogst ontwikkelde dieren werkzame, maar in den mensch redelijke verstand, in den dienst van den aanleg tot vatbaarheid en aandrift van eigen aard en waarde van het buiten en in het empirische Ik objectief gegevene te onderscheiden en te laten gelden. En in 't bijzonder, als drang of aandrift tot, met lof en blaam verbonden, onderscheiding tusschen goed en slecht, als in plichtbesef en geweten werkzaam zedelijk gevoel en daarop gegronde drang tot gehoorzaamheid aan de persoonlijk geëerbiedigde „zedewet".

Die persoonlijk geëerbiedigde „zedewet" is niet een van buiten af gegeven reeks van bepaalde geboden en verboden, als b.v. „de wet der tien geboden". Wij verstaan er onder een minder of meer gesloten geheel van zedelijke ideeën, regels

of richtsnoeren van bestaan en gedrag, waaraan zedelijk gezag wordt toegekend, van doeleinden, waarop het zedelijk streven gericht is, van grondstellingen en idealen, derhalve „geëerbiedigde objectieviteit". Dergelijke „zedewet" kan en behoort te verkrijgen, in het met zelfbewustzijn toegeruste, in ontwikkeling gevorderde concrete zieleleven, een samenvattende uitdrukking in een formule, die het algemeene gezichtspunt noemt, waaruit men zijn zedelijk streven wil beschouwen, den maatstaf aangeeft, waarnaar men dat streven in zijn toepassingen beoordeeld wil hebben, en dus de drijvende grondgedachte, het beginsel, noemt, waardoor het zedelijk streven richting, aanknoopingspunten, maatstaf van waarde, einddoel ontvangt.

Dergelijke beginsels van streven, die het na te jagen einddoel of het „hoogste goed" uitdrukken, komen er in de geschiedenis van de Ethiek meerdere voor [1]). Zij hingen in de zedekundigen, die ze formuleerden, zooals natuurlijk is, met den gezichtskring van het tijdperk waarin zij leefden, met hun persoonlijkheid, met hun algemeene levensbeschouwing ten nauwste samen. Om enkele voorbeelden te noemen: de grondgedachte van Hobbes is het streven om zich zelven op bevredigende wijze te behouden, zijn leven in stand te houden, door te begeeren wat daarvoor dient en te vlieden wat daartegen strijdt. Evenzoo Spinoza, wiens uitgangspunt is, dat elk wezen zich in den toestand van zijn aanwezen (in suo esse perseverare conatur) tracht te handhaven. Het „esse" der ziel is het wetenschappelijk denken, en de daardoor tot stand gebrachte „libertas" tegenover de te onderdrukken hartstochten en driften, die den mensch in slavernij brengen. Shaftesbury vermeed het intellectualistische individualisme van Hobbes en Spinoza, door de moraal van het zelfbehoud uit te breiden tot het behoud van het menschelijk geslacht, het lichaam, waarvan het individu lid is. Den grondslag der zedelijkheid vond hij in de twee oorspronkelijke aandriften in de menschelijke natuur, die op het behoud van zich zelven en die op het behoud van de medemenschen gericht is. In de

---

1) Men vindt ze genoemd bij Kirchner: *Ethiek*, 1881, S. 214, vlg. Von Hartmann, Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins.

vereenigde werking van beide deze aandriften bestaat de gegrondheid van het zieleleven, het einddoel van 't zedelijk streven. Bentham en vooral Stuart Mill prediken als de algemeene grondstelling hunner moraal: de bevordering van het meest mogelijke geluk voor het grootst mogelijke aantal!

In overeenstemming met de door ons voorgedragen bepaling van het kenmerkend wezen der menschelijke natuur, in onderscheiding van de dierlijke natuur, als objectieve grondslag en drijfveer der individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid, formuleeren wij als het concrete beginsel van de zedelijkheid: *de opwekking en de ontwikkeling, in zich zelven en in medemenschen, van alle in de menschelijke natuur aangelegde levensuitingen en hoedanigheden tot bewuste humaniteit*, in voelen, denken, willen en handelen, in het gansche bestaan en gedrag.

Onze formule komt overeen met die van Baumann [1]): „Erhaltung und Förderung der Menschheit", in zich zelven en anderen, en met die van Paulsen [2]): „Der Wert eines Lebens besteht in der normalen oder gesunden Ausübung aller Lebensfunktionen selbst, worauf die Natur dieses Wesens angelegt ist."

De hooge, voor bevredigende oplossing van de ethische problemen beslissende waarde van de overtuiging, dat er in de menschelijke natuur een objectieve grondslag en drijfveer der zedelijkheid is gegeven, springt in het oog. Wordt aan het sensualistisch empirisme, ook in zijn toepassing op het ethisch onderzoek, zijn grondslag ontnomen met de opmerking van Leibnitz: nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensibus, *nisi ipse intellectus*, wij voegen er bij: niets is er in het psychisch-physisch zieleleven in zijn totaliteit, en in elken graad van ontwikking, tenzij het gegrond en aangelegd zij in het onveranderlijk wezen der menschelijke natuur. Daarmede is de algemeene, onvoorwaardelijk gebiedende eisch der zedelijkheid gerechtvaardigd, als tevens het gebod van onschendbare, heilige macht, waarvan wij volstrekt afhankelijk zijn, van wie wij alles te ontvangen hebben wat wij in redelijk-zedelijk opzicht kunnen zijn en worden. Daarmede bezitten wij tevens den vertrouwbaren waarborg, dat het menschelijk

1) *Handbuch der Moral*, 1879, S. 119.
2) *System der Ethik.*

geslacht, tenzij zijne natuur veranderde, nooit meer tot volslagen dierlijkheid en barbaarschheid kan vervallen, maar, zij het ook onder vallen en opstaan, de zedelijkheid zal blijven handhaven, en in steeds wijderen kring tot voortgaande veredelde ontwikkeling zal brengen, met het ideaal der alleenheerschappij voor oogen.

CHRISTENDOM EN HEIDENDOM IN DE „KERKGESCHIEDENIS" VAN BEDA DEN EERWAARDIGE.

IV.

Van belang is thans de vraag *wat bij Beda te bespeuren valt van christelijke invloeden op de heidensche Angelsaksen?* Wij zien hoe 't heidendom wijkt voor 't Kruis; doch wij wenschen te weten in hoeverre reeds in den beginne het heidensch denken en doen zich wijzigt? Daaraan sluit zich dan ten slotte geleidelijk aan de vraag, wat Beda ons van eigenlijk heidendom heeft bewaard?

Wat nu allereerst dien christelijken invloed aangaat, de meesten zijn geneigd daarover min of meer pessimistisch te oordeelen en het er voor te houden, dat er niet veel anders valt waar te nemen dan uiterlijke wijzigingen. Ik kan niet van dit gevoelen zijn, althans niet bij de lectuur der Historia. Het is waar de zeden blijven voor en na ruw genoeg, het zwaard wordt niet opgestoken en het bloed vloeit er bij stroomen. Maar wie bedenken wil, dat in Beda's dagen het Christendom in het eigenlijk Engeland een eeuw oud was, d. w. z. het georganiseerde Christendom, verbaast zich uit zijn boek zooveel sporen van christelijken invloed te kunnen samenlezen, men moge dan dien invloed ten goede of in sommige opzichten ten kwade achten.

Eerst worde gewezen op een punt, waaromtrent Beda ons *niet* inlicht: de invloed des Christendoms op de landswetten. Vergelijk b. v. de wetten van Aethelbert v. Kent, opgeteekend ± 600, met die van Ine van Westsaxonia, 688—726 (opvolger van Ceadwalla, V, 7) en zie hoe in de laatste vooreerst kerkelijke misdrijven worden gestraft, maar ook zachtere denkbeelden heerschen. Niet slechts vindt men bij Ine bepalingen tegen

verbreken der vasten, het voorschrift, dat een kind binnen 30 nachten moet gedoopt zijn, een straf van 120 schellingen boete op vechten in een mynstre (klooster). Maar daarnaast artikelen als deze: dat een knaap van tien jaar mag geacht worden medeweter van een diefstal te zijn, zoodat dus jongere kinderen niet meer mede worden gestraft; dat aan een vreemdeling zoo goed bescherming van leven en eigendom toekomt als aan een ingeborene; dat als iemand zijn landsman over zee als slaaf verkoopt hij dat betaalt met het volle weergeld. En daarbij in een lateren codex: „en hij boete het diep voor God." Of nog dit artikel, dat als een lijfeigene op Zondag werkt op bevel zijns meesters, de heer met 30 schellingen wordt beboet [1]).

Het is eigenaardig, dat met name bepalingen omtrent slavernij woordelijk uit het Israëlietisch Bondsboek, Exod. 20, 22—23, 33 schijnen te zijn overgenomen, ongeveer evenveel jaren vóór Christus als Ine er na leefde.

Op het terrein van kerkelijk leven openbaart zich de invloed van het Christendom, weinig verkwikkelijk het is waar, in den vinnigen strijd dien de nieuw-gekerstende Saksers voeren gaan met de oudere Britsche christenen. De missie van Augustinus trad met aanmatigende heerschzucht op tegen het Christendom, dat zij in Engeland vond. Kort na Augustinus' aankomst wordt er een synode gehouden der Oudbritsche kerk met hem en de zijnen. Zij komt samen op een plaats, zegt Beda (II, 2), die tot op heden in de taal der Angelen „Augustinaes Ac" d. i. robur Augustini wordt genoemd. Aan Britsche zijde stonden daar o. a. vele monniken uit het klooster Bangor in Noordwales, niet te verwarren met Benchor in N. O. Ierland [2]). Augustinus neemt van den beginne eene trotsche houding aan, wil van geen toegeven weten en als dan daarom de onderhandelingen worden afgebroken, profeteert hij hun, dat, daar zij geen vrede met broeders wilden, zij in den krijg met vijanden vallen zouden. Beda, die voor Augustinus geen woord van afkeuring heeft, ziet de vervulling dier profetie in wat kort daarop geschiedde. In 613 nml., 6 jaar na Augustinus' dood, leverde de heidensche Angelenkoning

---

1) Plaatsen bij Winkelmann S. 81—90.

2) Bangor lag tegenover 't eiland Mon, Maenige, dat thans Anglesey heet. 't Tegenwoordig eiland Man heette vroeger Eubonia.

Aedilfrid een slag bij Legacästir, stad der legioenen, door de Britten Carlegion genoemd (thans Leycester), waarin hij 1200 monniken van Bangor, die voor de zege hunner landgenooten baden, liet nederhouwen, omdat zij „hunnen God tegen de Angelen aanriepen." Beda (II, 2 in fine) ziet in dat bloedbad de gerechte straf des hemels voor de hardnekkigheid der Britsche kerk. Tegenover deze, in onzen schrijver slecht te plaatsen verblinding, mag nog wel eens herinnerd worden, dat door de zending van Augustinus alleen Cantwara (Kent) met de bisdommen Cantwaraburc (Kanterbury) en Hrofesceaster (Rochester) is bekeerd, terwijl een veel grooter deel des Eilands door de Ieren van Jona (Hy) uit is gekerstend. Echter mag er ook waarheid zijn in de opmerking (Winkelmann 38), dat de Britten zich om de bekeering hunner vijanden, de Saksers, niet schijnen bekommerd te hebben, om niet het voordeel te verliezen, dat zij den waren God aan hunne zijde hadden.

Volgens Beda's uitvoerige mededeelingen, die bewijzen hoe overmatig gewicht zijn tijd aan deze twisten hechtte, liep de strijd tusschen Iersch- en Roomsch Christelijk vooral over den juisten tijd van het Paaschfeest en over de tonsuur. De Iersche kerk vierde Paschen vroeger dan de Roomsche, waardoor b. v. zich het lastig geval voordeed, dat eenmaal koning Oswiu van Northanhumbria op zijn Iersch reeds Paschen vierde, toen zijne gemalin Eanfleda, naar Roomschen regel, nog eerst op den Palmzondag en dus midden in de vasten was (III, 25 in initio). Voorts schoren de Ieren zich het voorhoofd naar achteren oploopend, terwijl de Katholieken het achterhoofd tonsureerden, latende rondom een krans van haren, nabootsing van Jezus' doornenkroon. Deze heette de tonsuur van St.-Peter en, „being in want of a bad name" (Browne p. 59) noemden de Katholieken de Iersche tonsuur die van Simon Magus. In waarheid was zij van Afrika herkomstig.

Tijdens de regeering van genoemden Oswiu liep de twist zoo hoog, dat de koning een synode bijeenriep om te trachten tot een vergelijk te komen. In het klooster Streoneshalch (sinus phari) [1]

---

1) Streones, strines, nog over in Strensall, Strensham, een woord voor stroom. „If fari be from farus, „a lighthouse" it will not give a suitable sense" zegt Miller 39. Halch, halc is volgens Kemble bij Miller, t. p. een „hall, probably originally a stone building."

nu Whitby, kwam ten jare 604 de vergadering bijeen. Aan Iersche zijde zetelden daar koning Oswiu zelf, Colman, bisschop van Lindisfarne, Hilda, abdis van Streoneshalch, Cedd, bisschop van Estsaxonia [1]); aan den Saksischen kant Alchfrid, de kroonprins, Eanfleda, de koningin, Romanus, haar biechtvader, Wilfred, de latere bisschop van Suthsaxonia, Agilberct bisschop in Westsaxonia [2]). Zooals vaak gaf ook hier des konings besluit den doorslag. Na lange redevoeringen van beide zijden, door Beda blijkbaar uit de synodale acta medegedeeld, en waarbij 't bovenal ging om de autoriteit van Columba voor de Ieren of van Petrus voor de katholieken, zeide koning Oswiu (III, 25 in fine): „als de apostel Petrus waarlijk zoo groot gezag heeft, dan wil ik mij naar hem richten. Want hij is de poortwachter des hemels en anders gebeurde het misschien, dat ik aan de hemeldeur aanklopte en door niemand werd opengedaan." Deze kenmerkende overweging, waarbij den christenkoning nog het beeld van een heidenschen god als Heimdallr, den wachter der goden [3]), voor den geest mag hebben gezweefd, bracht er allen toe ten gunste der katholieken te beslissen. Maar men mag het er vrij voor houden, dat vóor het zoover gekomen was, deze — in ons oog — stormen in een glas water heel wat vrede hadden weggewaaid. Zeker zal op de synode ook rassenhaat zich hebben doen gelden. Voor de Saksers was het streelend hunne oude vijanden, de Kelten, ook kerkelijk te overheerschen. Maar niet om zulke krakeelen mede te maken waren, vinden wij, de Angelen christen geworden. Jammer ook, dat de tijdgenooten aan deze controversen meer aandacht hebben geschonken dan aan den Ierschen zendingsarbeid in Duitschland.

Buiten den kring van het eigenlijk kerkelijk leven om, kunnen wij uit Beda's boek ook invloed aanwijzen van het christendom op de zeden. Niet op die des volks. Van de massa is in deze bladzijden nooit dan terloops sprake. Eene opmerking, die men, zooals bekend is, maken kan van de gansche mid-

1) Zijn standplaats was Ithanceaster III, 22; hij stierf in het jaar der synode te Laestingaeu even boven Whitby, III, 23.

2) Hij had zijn zetel te Dorcesceaster (Dorchester).

3) Heimdallr is „vörðr guða", godenwachter, Gylfag. XXVII.

deleeuwsche literatuur, waar het volk op den achtergrond blijft, ja tusschen de coulissen; voor het voetlicht treden de koningen, de adel en de geestelijken. Dit zwijgen laat zich ten deele verklaren uit geringschatting. Maar toch ook uit het feit, dat toen vorsten en priesters, als de alleen ontwikkelden, de geschiedenis maakten. Misschien wil men bij Beda als uitzondering laten gelden, dat monniken een groote rol spelen in zijne Historia en dat zij meest uit het volk voortkwamen.

Het nieuwe geloof uit zich ook hier al spoedig in de goede werken. Daar zijn de bedevaarten naar Rome. Een aantal vorsten dragen jaren lang den koningsmantel, tot eensklaps de lust hen bevangt zich het pelgrimskleed aan te doen, de Eeuwige Stad te zien, te bidden op de heilige plaatsen en des Pausen zegen te ontvangen. Zoo ondernemen Sebbi († 694, IV, 11) en Offa (709, V, 19) van Estsaxonia den tocht; Coenred van Mercia (V, 19); Ine van Westsaxonia (726, V, 7). In vele gevallen zal het wel eene boetedoening geweest zijn voor vroegere wereldsche zonden. Zoo zet koning Ceadwalla van Westsaxonia, de bloeddorstige moordenaar van Whight, na in 688 afstand te hebben gedaan, den schelpenomzoomden hoed op en sterft 't volgend jaar te Rome, in den reuk van heiligheid (V, 7). Zijn vleiend grafschrift, door Beda medegedeeld, opdat des konings godsdienstijver anderen mocht aansporen, kan niet geheel verhinderen, dat voor ons de slimme tronie oprijst van „Reinaert den peelgrijn" aan wien Belijn, die capelaen, omhangt

„ene scaerpe van Bruuns velle.
ooc gaf hi den fellen gheselle
den palster in de hant daerbi
to sinen ghevoege. doe was hi
al ghereet te siere vaert." [1])

Soms hebben wij in deze pelgrimages te zien den gekristianiseerden Germaanschen treklust, of nog meer bepaaldelijk den Engelschen, die er toen zoo goed was als nu. Maakt niet een schrijver uit die dagen, heel in Alemannië, de opmerking,

1) Van den vos Reinaerde ed. Ernst Martin I, 2983—2991.

dat den Engelschen de reislust wel in 't bloed schijnt te zitten? [1])

Het christendom brengt ook onder deze heidensche vorsten de verachting voor het aardsche, voor 't minst het geloof, dat een leven van onthouding de schoonste voorbereiding is voor het hemelsche. Vandaar koningen, die in een klooster gaan en prinsessen, die abdis worden. Aedilred van Mercia neemt de tonsuur aan (IV, 12), misschien als boete voor zijn inval in Kent, waarbij ook tallooze kloosters in de vlammen opgingen. Twee dochters van koning Anna van Estanglia vindt men als non te Faremoustier en Brie (III, 8, waar nog andere kloosters in Frankrijk met Saksische nonnen van koninklijken bloede worden genoemd).

Uitvoerig vertelt Beda (III, 24) van eene andere koningsdochter Aelfleda. Haar vader was Oswiu, koning van Northanhumbria, de bedwinger van Penda van Mercia. Vóor den beslissenden veldslag beloofde Oswiu, als een andere Jefta, zijne dochter Gode, indien hij overwinnen mocht. Hij behaalt de zege en nu, hierin anders dan de Israëlietische richter, wijdt hij Aelfleda, toen een kind van één jaar, tot eeuwige jonkvrouwelijkheid. Zij wordt ter opvoeding gegeven in het klooster Heruteu, herteneiland, (nu Hartlepool in Durham) [2]). Twee jaar later gaat 't meisje naar 't reeds genoemde Streoneshalch (Whitby) en in later jaren kunnen nonnen van 't zelfde klooster elkander vertellen, hoe

... „in their convent cell
a Saxon princess once did dwell
the lovely Edelfled" ... [3])

Abdis was daar toen Hilda, van wie men later verhaalde, dat eens

.... „of thousand snakes, each one
was changed into a coil of stone,
when holy Hilda pray 'd" .... [4])

---

1) Vita S. Galli II, 47. Pertz II, 30[33].

2) Herut ea, Heort ea, Heorot ea. „The town of Hartlepool lies on a small peninsula north of the estuary of the Tees, with a safe harbour. The ending ea, n every way appropiate, seems due to the land formation". Miller, 38.

3) Scott „Marmion" canto second, XIII.

4) Scott, t. p. In de aanteekeningen vermeldt de dichter met boosaardig scepti-

Aedelfled blijft te Whitby tot zij, 62 jaar oud, „als zalige jonkvrouw inging tot de omarming en de verloving met haren hemelschen bruidegom." Als wij lezen (III, 24 in fine), dat een zuster dezer vorstelijke non, Alchfleda, gehuwd was met Peada, Penda's zoon, en op den Paaschdag van 654 haren man verraderlijk liet vermoorden, dan worden wij aan Merovingische toestanden herinnerd en kunnen begrijpen, dat het kloosterleven een voorbehoedmiddel werd geacht tegen dergelijke bloeddorstigheden.

Ook tegen het huwelijk gaat zich onder christelijken invloed een ascetische neiging openbaren, mede als protest tegen zeer onzedelijke huwelijksverhoudingen. Aan den eenen kant Eadbald, zoon van Ethelbert van Kent, die aanstonds na zijns vaders dood (616, I, 25) diens gemalin huwt, trots het krachtig verzet van bisschop Laurentius (II, 5). Het was in overeenstemming met de in zijn geslacht heerschende praktijken, en twee eeuwen later nog, in 858, huwt een andere Engelsche koningszoon, als een moderne Absalom, zijns vaders vrouw, de veelbezongen Judith, dochter van Karel den Kale. Eerst gemalin van Aethelwulf wordt zij het daarna van diens zoon Aethelbald.

Aan den anderen kant Aedelthryd, mede een dochter van Anna van Estanglia, wier beide zusters reeds non waren te Faremonstier, gelijk wij zagen. Ook haar verlangen ging naar het klooster uit. Zoodat, toen zij werd uitgehuwelijkt aan koning Ecgfrid van Northanhumbria (in 660, IV, 19) zij hem de echtelijke gemeenschap weigerde. Tevergeefs bood de vorst aan bisschop Wilfred, die veel op haar vermocht, landerijen en geldsommen, als hij haar tot andere gedachten kon brengen. Het mocht niet baten en na twaalf jaar stemt haar gemaal in eene scheiding toe. Zij sticht de abdij van Elge (nu Ely ten noorden van Cambridge)[1]) en leidt daar, tusschen

---

cisme, dat deze steenen slangen nog op de rotsen rondom Whitby gevonden, maar door protestantsche fossilisten nu als „Ammonitae" beschreven worden, note 26, pag. 572.

1) El-ge. El missehien ael = aal. Ge = district, regio bij Beda. „It is possible that Elige is an old Teutonic, and not a local compound". Miller 60. Beda IV, 19 in fine: „Elge ... regio ... in similitudinem insulae vel paludis, ut diximus, circumdata vel aquis; unde et a copia anguilarum, quae in eisdem paludibus capiuntur, nomen accepit"....

meren en moerassen in, een leven van strenge onthouding, door Beda uitvoerig beschreven en geprezen. Toen zij eens door een groot halsgezwel werd gepijnigd, zeide zij, dat dit eene gerechte straf was dáarvoor, dat zij vroeger aan den hals overtollige sieraden (supervacua monilium pondera) gedragen had. Zestien jaar na haren dood († 679) laat hare zuster Sexburg, die haar als abdis was opgevolgd (de vierde non in deze familie) [1]) het stoffelijk overschot opgraven en vindt het lijk zoo weinig ontbonden, alsof het eerst dien dag begraven was. Ook worden bij haar graf een aantal zieken genezen. Geen wonder, dat Beda in verrukking over zoo groote heiligheid, een hymne op de maagdelijke koningin dicht, die hij in zijne Historia opneemt (IV, 20). Twee eeuwen later, in 870, komt de „furor Normannorum" ook over deze beroemde abdij en het Groote Leger der vikings laat haar in de vlammen opgaan [2]). Maar de Roomsche Kerk eert de nagedachtenis van St. Audrey, zooals zij Aedilthryd noemt (of Edeltrude) op den 23sten Juni [3]).

Beter dan door deze opvatting van het huwelijk werden de huwelijkszeden zeker gediend door eene bepaling als die van de Synode van Herutford, zes jaren vóor den dood dezer maagdelijke koningin gehouden (in 673), waar het luidt in het tiende kapittel: „Niemand zal zijne vrouw verlaten dan om overspel. Heeft iemand zijne vrouw verstooten, dan zal hij haar, als hij een waar christen is, terugnemen of ongehuwd blijven". (IV, 5).

Van dezelfde Aedelthryd staat ook vermeld, dat zij een hartstochtelijke voorliefde had voor reliquieën en niet al te nauwlettend was op de manier om ze te verwerven. Want eenmaal beroofde zij heimelijk bisschop Wilfred van een kastje, dat met zulke heilige overblijfsels gevuld was en hield het in haar slaapkamer of hing het, als zij op reis was, op in haar rijtuig [4]).

---

1) Zij was vroeger gehuwd geweest met Earconbert van Kent, die door Penda wordt gedood, III, 8.

2) Een paar schoone bladzijden wijdt Keary aan de abdij van Ely, a. w. p. 340, 41.

3) Generale Legende der Heiligen, Jezuïtenuitgave van Antwerpen 1649, I, 747. Nork, Festkalender, S. 405 neemt nog enkele harer legenden op. Weidenbach, Calendarium, S. 126. Piper, Kalendarien der Angelsaksen S. 105 zet haren dag op 20 Juni.

4) Een dergelijk taschje met reliquieën heeft Willehad om den hals hangen. Het redt hem het leven door den zwaardslag van een heidenschen Drenth op te vangen. Vita Willehadi cap 4. Wattenbach VIII° J. III° B. S. 98.

Om deze misdaad wordt de koningin tijdens een verblijf in 't klooster Coldingham door een boozen demon bloedig gegeeseld, wat niet ophoudt vóor zij de relieken teruggeeft. Beda, wiens wondergeloof door niets te schokken is, deelt veel mede van relieken en mirakelen er door verricht, maar niets dan het algemeen bekende.

Men kan ook christelijken invloed op pasbekeerde heidenen aanwijzen, die meer de zedelijke denkbeelden en praktijken raakt, ofschoon zij zelven niet dit onderscheid maakten tusschen kerkelijke en algemeen zedelijke verplichtingen. Merkwaardig is dat bericht van Beda (IV, 12) dat, wanneer koning Aedilred van Mercia in een bloedigen slag aan de Treanta (Trent) Aelfuini, een broeder van Ecgfrid van Northanhumbria doodt (in 679) bij de daarop volgende verzoening, voor dezen Aelfuini, die in beide landen zeer geliefd was, geen menschenleven werd geeischt, maar genoegen genomen werd met een weergeld. Deze schikking was te danken aan de tusschenkomst van bisschop Theodorus. Eenige jaren vroeger zou de gedoode prins alleen met menschenbloed gezoend hebben kunnen worden. (IV, 21).

Er is een andere bladzijde in de Historia (III, 14), waarin Beda met innig afgrijzen verhaalt van den verraderlijken moord op den vromen en beminden koning Oswin van Deira (20 Augustus 642), die door zijnen mederegent uit den weg wordt geruimd. Op de plaats, waar dit gruwelstuk werd bedreven, te Ingetlingum (Ingettingu, nu Gilling bij Richmond) in Bernicia, wordt later een klooster gebouwd, waar dagelijks gebeden wordt voor de zielerust van beide koningen, zoowel, zegt Beda treffend, voor die van den vermoorde, als voor die van den moordenaar.

Doch het meest kenschetsend voor wat het Christendom van sommige koningen maakt is wel het beeld, dat Beda van denzelfden Oswin ophangt en van een anderen vorst uit zijn eigenlijk vaderland, Oswald. Beiden mogen gerekend worden tot die edele naturen onder het Germaansche heidendom, bij wie de nieuwe godsdienst het oorspronkelijk goede maar te meer naar voren doet treden.

Oswin dan (III, 14) was uit het oude Northanhumbrische koningsgeslacht, schoon van aangezicht, slank van gestalte,

aangenaam in gesprek, beschaafd van zeden, mild jegens hoog en laag. Om zijnen koninklijken geestesadel werd hij door allen bemind. De beschrijving doet denken aan die van een ander christelijk held, Olaf Tryggvason [1]. Maar onder al zijne eigenschappen, dapperheid, bescheidenheid en weldadigheid, trad het meest naar voren zijn groote deemoed. Eens had Oswin aan bisschop Aidan een prachtig paard geschonken [2]. Den volgenden dag gaf Aidan het ros aan een bedelaar. De koning vroeg hem of hij misschien niet met een minder soort dier had kunnen volstaan? Waarop Aidan antwoordde: „is dan dit paard, o koning, minder waard dan een kind Gods?" Na deze woorden zette de bisschop zich neer, daar zij juist aan den maaltijd zouden gaan, maar de koning bleef voor 't vuur staan met zijne hertogen om zich te verwarmen, want hij was juist van de jacht teruggekeerd. Terwijl hij zich zoo warmde, viel hem het woord van den bisschop weer in. Eensklaps gordde hij zijn zwaard af, gaf het eenen dienaar, wierp zich den priester te voet en bad hem om vergeving. Deze hief hem haastig van den bodem op, zeggende, dat zij hem gaarne geschonken werd. Toen werd de koning weder vroolijk en zette zich aan tafel. Maar nu was het de bisschop, wiens aangezicht betrok. Zijn kapelaan, die naast hem zat, vroeg hem naar de oorzaak. „Lingua patria" zegt Beda, „quam rex et domestici ejus non noverant". In het Iersch dus, dat de Saksische koning niet verstond, maar dat Aidan's moedertaal was. En de bisschop antwoordde: „ik voorzie, dat de koning niet lang zal leven, want nooit nog vond ik een ootmoedig vorst. Dus zal hij spoedig sterven, want dit volk is zulk een koning niet waardig". Kort daarop had de bovenvermelde sluipmoord plaats. Elf dagen later (31 Augustus 642) volgde de bisschop zijnen koning in 't graf.

In het geven van zulke schilderijtjes, waarin Beda een meester is, komt duidelijker dan in veel woorden de ommekeer uit, dien 't Christendom in denkbeelden en zeden teweegbracht.

Dat mag eveneens gelden van Beda's beschrijving van dien

---

1) Zie de oudere Olafssaga Tryggvasonar Cap. 50. En verder Maurer, I 317 ff.

2) Een „vir dei equitans" als Liudger (Vita II) en de abt van Reichenau i. v. Scheffel's „Ekkehard".

anderen koning van Northanhumbria, Oswald. Hij stamde ook uit het oude koningsgeslacht van Aella. Zijne moeder was een zuster van Edwin, den eersten christenkoning van Northanhumbria en hij mag dus gerekend worden tot de vele bekende mannen, die „aan hunne moeders veel meer dan het leven danken" (Browne 40). Nadat zijne beide voorgangers, Osric, zoon van Aelfric, koning van Deira en Eanfrid, zoon van Edilfred, koning van Bernicia door Ceadwalla waren gedood (634. III, 1) volgde Oswald in beide deelen van Northanhumbria op. Hij regeerde slechts acht jaar [1]), want in 642 viel hij in den slag bij Maserfield [2]) tegen den veelmoordenden Penda (III, 9).

Bisschop Aidan had ook Oswald tot het christendom bekeerd. En ofschoon hij een machtig koning was, bleef hij toch („quod mirum dictu est" III, 6) tegen armen en vreemdelingen deemoedig. Toen zij eens te zamen aan tafel zaten op het heilig Paaschfeest en voor hen een zilveren schotel met koninklijke spijzen stond, meldde de dienaar, wien de zorg voor de armen was opgedragen: dat een groote schaar bedelaars buiten stond en van den koning een aalmoes begeerde. Onverwijld beval Oswald de spijzen aan de armen te geven en ook den zilveren schotel in stukken te breken en onder hen te verdeelen. Waarop de bisschop, ontroerd, Oswald's hand greep en zeide: „nimmer zal deze hand vergaan." En dat is uitgekomen, want toen de koning gesneuveld was en men den arm van den romp afgenomen had, ging hij niet tot ontbinding over. Beda zelf zag hem in een zilveren kastje te Bebbanburg [3]).

Het is deze Oswald in wien het Christendom der Angelsaksen zijnen eersten nationalen heilige gekregen heeft [4]). Het

1) Beda III, 9 in initio zegt negen, maar hij rekent er het jaar 633 bij, waarin Osric en Eanfrid regeerden (III, 1).

2) Er heerscht groote onzekerheid in de plaatsbepaling van dezen naam. In Maserfield zien sommigen 't tegenwoordige Merserfeld bij Ritchester Lane. Anderen plaatsen het bij Oswestry, of geven den naam als Mackerfield of Macerfield. In de kerk te Winwick is een oud opschrift, waarin Oswald's dood te Marcelde wordt vermeld. Nog anderen vereenzelvigen de plaats met Mirfield. Zie Miller, 30. 31.

3) Beda III, 6: „urbs regia, quae a regina Bebba cognominatur," en III, 16 „urbem regiam, quae ex Bebbae quondam reginae vocabulo cognominatur." Nu Bamborough in Noord-Northumberland. De stad werd gebouwd (Miller 33) in 547 en met een wal omringd, zoodat de plaats een „burh" werd.

4) Zijn dag is 5 Augustus, Weidenbach, Calendarium 148. De Generale Legende II, 129 plaatst hem op dien datum met de H. Afra en Maria ter Sneeuw (cf. over haar

werd een spreekwoord onder de Saksen: „Heer, erbarm u over de zielen, zeide Oswald, toen hij ter aarde stortte" („Deus miserere animabus dixit Oswald cadens in terram", III, 12). De aarde van zijn graf doet wonderen. Met water vermengd te drinken gegeven heelt het zieken. En men nam er dus zooveel van, dat langzamerhand daar een groeve van een mansdiepte ontstond (III, 9). Er is nog een ander heilig voorwerp aan Oswald's naam verbonden. In den aanvang zijner regeering (635) behaalde hij eene overwinning op den reeds meergenoemden Brittenkoning Ceadwalla, bij de plaats, die de Saksen Denisesburna noemen d. i. „beek van Denisus" (III, 1; nu Dilston [1]). Vóor den slag richtte hij een houten kruis op en bad daarbij God om de zegepraal. Tot op dezen dag toe, zegt Beda, geschieden daar wonderen, en splinters van het kruis maken water geneeskrachtig voor mensch en vee. Dit geschiedde op het Hefenfelth, campus coelestis, bij den noordelijken Pictenwal (III, 2) [2]). Beda ziet in dien naam eene profetie van wat daar later geschieden zou, toen Oswald er zijn kruis oprichtte. Wij zien er de herinnering in aan een plaats, waar vroeger heidensche orakels gegeven werden.

In de teekening dezer beide koningen geeft Beda ons een voorbeeld van dien christelijken invloed op pas bekeerde heidenen, die vaak zoo moeilijk aan te wijzen is.

V.

Wat ons, naar ons gemaakt bestek, te onderzoeken nog overblijft is de vraag: *wat Beda's Historia leert van het eigenlijk heidendom?* Dat hij er veel van had *kunnen* vertellen, indien hij had gewild, staat wel vast. Nog eeuwen later school achter het officiëele christendom in de Germaansche landen het oude heidendom — om van de Romaansche maar in het geheel niet te spreken! De ontwarring en aanwijzing van christelijke en

---

o. a. mijne Holda-mythen blz. 254 vlg.). Nork, Festkal. S. 511 kent alleen op 5 Aug. deze laatste. Piper, a. w. S. 104.

1) Dilston bij Hexham in Northumberland (III, 2 . . . fratres Hagustaldensis ecclesiae, quae non longe abest" . . . . ; Hagostaldes, Hagostaldes ea = Hexham. Over de juistheid der afleiding bij Beda „id est rivus Denisi" laat Miller 36 zich niet uit.

2) Eveneens bij Hexham.

heidensche draden in het weefsel van mythe en sage behoort tot de belangrijkste opgaven in de wetenschap der Germaansche godsdiensten. En wanneer zoo tot op onzen tijd toe nog heidensche demonen achter een heiligenbeeld kunnen uitgluren, hoeveel te rijker gelegenheid moet Beda gehad hebben het Saksisch heidendom te kennen. Hij, levende te midden van heidensche tempels en altaren; hij, wiens ouders nog heidenen moeten geweest zijn; die onderdaan was van koningen, die hun stamboom van heidensche goden afleidden; die vaak zal gewandeld hebben onder door heidenen gediende boomen en langs door hen aangebeden beken; die van iedereen nog hooren kon tooverspreuken en formulieren; hij, in wiens land ± 700 het gedicht Beowulf afgesloten werd met zijn beslist heidensch grondkarakter.

Hij had ons overvloedig van het heidendom *kunnen* verhalen, als wij ons herinneren, dat toen hij 17 jaar oud was koning Victred van Kent († 725), nog wel het Kent, waar de missie onder Augustinus voet aan wal had gezet, in zijn gebied bepalingen moest treffen tegen godenoffers (690); dat 8 jaar na zijne geboorte (dus in 681) Suthsaxonia nog „onkundig was van het heilig geloof" (IV, 13), het moge dan zijn, omdat niemand zich om dat land, door dichte wouden en klippen van de wereld afgezonderd, bekommerde; dat nog vijf jaar later van het eiland Vecta (Whight) kon gezegd worden, dat het „der afgoderij overgegeven" was (IV, 16); dat in zijn eigenlijk vaderland geen kerk, geen altaar, geen teeken van het christelijk geloof bestond vóor koning Oswald, dus 30 jaar vóor zijne geboorte (III, 2); dat eindelijk de „Garmani", zooals Beda ze noemt, Friezen, Denen, Saksen, Brukteren, nog tot op zijnen dag „naar heidensche zeden leefden" (V, 9).

Hij had het *kunnen* doen, maar hij heeft het niet *gewild*. Hij rekende het — zooals ik in den aanvang vermeldde — niet der moeite waardig. Waarom verhaald van al deze demonen en hunnen duivelschen eeredienst, waar het toch al zooveel inspanning vroeg hen voor Christus en zijne heiligen de plaats te laten ruimen? Waarom (familiaar uitgedrukt) van den galg gesproken in het huis van een gehangene? Vandaar dus, ook in dit boek, dat midden in het heidendom geschreven werd, uiterst schrale mededeelingen over dat heidendom. Doch, in

stede van onvruchtbaar klagen, hebben wij, waar de volle disch ons niet werd toebereid, met de brokken tevreden te zijn. Ze bijeen te vergaderen is de taak, die mij in dit opstel nog rest.

Het christendom was nog zoo aan de oppervlakte aangebracht, dat het bij de eerste de beste aanleiding werd verloochend. Als in Estsaxonia ten jare 665 hongersnood en pest woeden, verlaten koning Sigheri en zijn volk de nauwelijks aanvaarde geheimenissen des christelijken geloofs, bouwen de godentempels weêr op, bidden de beelden weêr aan, alsof zij door deze, smaalt Beda, voor de pest zouden worden beschut (III, 30). En het is een van de vele humoristische trekken der geschiedenis, dat het een zoon van den heidenkoning Penda zijn moest, Wulfher, (658—675, IV, 3), die hen weder tot de verlaten paden terugbrengt.

Gedurende het woeden eener kwaadaardige ziekte verwaarloosden velen de H. Sacramenten en namen hunne toevlucht tot de „erratica idolatriae medicamina", alsof de plaag door bezweringen (incantationes), amuletten (fylacteria), of andere duivelsche geheimmiddelen (alia daemonicae artis arcana) kon worden bedwongen (IV, 27). Vaak was er niet eens zulk een algemeene bezoeking, die het volk natuurlijk toeschreef aan den toorn der verwaarloosde goden [1]), noodig om afval te veroorzaken. Na den dood van Edwin, den eersten christenkoning in Northanhumbria vangen zijne opvolgers Osric en Eanfrid aanstonds weder aan „zich met het vuil der vroegere afgoderij te bezoedelen en te verderven". „Zoodra hadden zij niet het purper des aardschen koninkrijks aangenomen of zij verrieden het hemelsche" (III, 1) [2]). Bisschop Mellitus van Londen wordt uit zijne diocees verjaagd, door het volk, dat zich gemakkelijk had laten opruien door de nog heidensche zonen van koning Saberct van Estsaxonia. En deze prinsen waren op den priester gebeten, omdat hij hun, toen zij zijne kerk binnen waren gedrongen en het heilig brood des altaars tot voedsel hadden geeischt, dit schennig verzoek begrijpelijkerwijs geweigerd had

1) In het „Leven van Cuthbert" worden monniken op zee door storm overvallen en het volk zegt, dat zij dit verdienen, omdat zij de oude goden hebben verjaagd.

2) Tegenstellingen van dezen aard zijn in Beda's stijl zeer gewoon.

(II, 5). Ook bisschop Justus van Hrofesceaster (Rochester) wordt uit zijn kerspel verjaagd (ib).

Het zou zeer verkeerd zijn in deze en dergelijke verschijnselen de aanhankelijkheid der heidenen aan hun oud geloof te miskennen. Men pleegt het er gemeenlijk voor te houden, dat de Germanen zonder veel bezwaar tot het christendom overgingen. De bewijzen voor het tegendeel liggen voor 't grijpen. In ons vaderland, waar de vitae Bonifacii, Liudgeri, Willehadi, Lebuini e. a. telkens gewagen van den verbitterden tegenstand, dien de christelijke prediking vond en waar eene uitdrukking als „toen brandden de heidenen de kerk wederom af" schier op elke bladzijde voorkomt. In Noorwegen en op IJsland, waar koning Olaf al zijne krachten noodig heeft om het kruis te planten; waar uit de Sögur menige aandoenlijke trek van gehechtheid aan de heidensche goden voorkomt. Zóo die dichter Hallfredr Ottarsson, die uit persoonlijke vereering voor koning Olaf den doop heeft aangenomen, maar naar de oude goden terug verlangt, het niet hebben kan, dat zij in zijne tegenwoordigheid worden beschimpt en meent, dat hun al smart genoeg veroorzaakt wordt door het verbod om aan hen te gelooven [1]).

Het ontbrak ook het heidendom niet aan hartstochtelijke voorvechters, koningen, die tot den einde volhardden in de oude zeden en denkbeelden, wier hardnekkig verzet eerst ophield met den dood. Ons Nederlanders valt allereerst de naam Radboud te binnen, in wiens bekend antwoord aan bisschop Wolfram „al de trots van het Germaansche ras sprak". Dan Widukind, de heldhaftige kampioen der Saksen tegen Karel den Groote. Dan Athanaric, koning der Visigothen (368—382), die de christenen in zijn rijk vervolgde en in de dorpen zijner onderdanen een wagen rondzond met een godenbeeld, dat zij moesten aanbidden en waaraan zij moesten offeren, wilden zij hunne huizen niet boven hun hoofd zien afbranden [2]). Dan eindelijk voor het heptarchisch Engeland Penda, koning van Mercia.

---

1) Een aantal plaatsen o. a. bij Maurer II, 280 ff.

2) Isidor, Hist. de reg. Goth. cap. 6. Sozomenus, Ἱστορ. Ἐκκλ. 6, 37. Grimm D. M[4]. 88 herinnert aan den wagen van Nerthus en dien van Freyr. Keary 90 onderstelt, dat dit godenbeeld van Athanaric inderdaad Nerthus was. Nu is vlgs. Tacitus, Germ. 40 haar gebied begrensd onder de Reudigni, Aviones, Anglii, Varini

Uit alles wat Beda ons verhaalt zien wij in dezen man den hardnekkigen strijder voor het oude geloof. Gedurende eene bijkans 40jarige regeering rust zijne hand zwaar op de Angelsaksische koningrijken. In Northanhumbria sneuvelen tegen hem Edwin (12 october 633; II, 20) en Oswald (642; III, 9), beide christelijke koningen. In al zijne oorlogen komt zeer duidelijk uit het streven om het christendom tegen te gaan en uit te roeien, het heidensch geloof te handhaven. In zijn eigenlijk rijk Mercia, het grootste der Zeven, kon, bij zijn leven, van de nieuwe leer geen sprake zijn. Van Beda's standpunt uit luiden de woorden gansch natuurlijk, dat toen den 15en november 655 Penda sneuvelde, het volk der Merciërs geraakte tot de genade van het ware geloof, nu hun trouwelooze koning gevallen was („defecto capite perfido", III, 24). Maar het is slechts billijk tegenover dit perfidus te plaatsen de herinnering aan zijne standvastige trouw aan de oude goden [1]). Natuurlijk was Ethelbert van Kent meer een man naar Beda's hart, omdat hij aan de zending onder Augustinus geen bezwaren in den weg legde. Reeds had hij vroeger aan zijne gemalin Bertha, dochter van den Merovinger Cha-

---

Eudoses, Suardones, Nuitbones, alle stammen aan den Elbemond, in Sleeswijk, Mecklenburg, het land der Jutten (cf. Furneaux's commentaar S. 108). Maar daar de Terra Mater eene onder alle Germanen vereerde godin is, zooals alleen reeds blijkt uit de steenen voor de Moedergodinnen, is het zeer wel mogelijk, dat wij hier te denken hebben aan eene Gothische Nerthus met gelijken kultus en ommegang als in N. W. Duitschland.

1) Aan de lijst van heidenkampioenen mag ook nog een Ier worden toegevoegd, Oisin (beter bekend als Ossian) wiens sage toch historische herinneringen bevat en dus hier mag worden genoemd. Hij blijft alleen over in dien slag bij Gabra, waar alle Finiër, (Fiona, Fiann, Fena, de blonden) onder hunnen koning Fingall sneuvelen. Na zijn dood verblijft hij twee eeuwen in de onderwereld, maar krijgt heimwee naar zijn groene Erin en keert op aarde terug. Daar heeft hij een ontmoeting met den apostel der Ieren, Patrick, die hem voor het christendom poogt te winnen. Maar Oisin weigert en in een beurtzang met Patrick wordt hij de drager der oude herinneringen, de paladijn der heidensche goden. Evenmin als Radboud wil hij gedoopt worden en zonder zijne vrienden in den christelijken hemel zijn. Het blaffen der jachthonden klinkt hem beter dan het geprevel der biddende monniken. (Overzicht dezer mythe o. a. bij Carrière, III, II, 96). Oisin (of Ossin, Oissin, Ossian) is een mythisch held en dichter (Rhys, Celtic Heathendom p. 551), maar beeld evenzeer van hetzelfde strijden voor de oude goden, denzelfden weerzin tegen de christelijke levensbeschouwing, die wij bij Radboud, Athanaric, Widukind, Penda aantreffen.

ribert, toegestaan, ongehinderd haren godsdienst uitteoefenen, terwijl hij nu ook aan Augustinus de vrije hand liet en zelf spoedig den doop ontvangt (595; I, 25, 26).

Tusschen den onbekeerlijken Penda en den zeer volgzamen Ethelbert in staat een ander heidensch koning, de reeds genoemde Edwin van Northanhumbria, die lang aarzelt en eerst dan wordt gedoopt, en in wiens uitvoerige bekeeringsgeschiedenis Beda ons heel wat heidendom heeft bewaard. Edwin is een heiden, die zich tegen de nieuwe invloeden lang verzet en eerst na lang onderzoek en weifelen toegeeft, niet dan nadat hem het betere in het christendom duidelijk gebleken is. Een bekeerling dus om op te roemen.

Gelijk Ethelbert door zijne vrouw christen werd, oefende zijne dochter Ethelberga sterken invloed op Edwin, met wien zij was gehuwd. Cherchez la femme. Een van de huwelijksvoorwaarden door den vader bedongen, vóor hij zijne dochter laat gaan naar het woeste land der woeste Northanhumbriërs, „onbedwingbare en ruwe barbaren" („homines indomabiles, durae ac barbarae mentis" III, 5 in een ander verband) [1]) houdt in, dat bisschop Paulinus haar zal vergezellen (II, 9). Zoo geschiedt en de bruid — niet zonder hartkloppen vreezen wij — reist naar het land van haren a. s. heidenschen gemaal. In de nu volgende hoofdstukken (II, 9—14) geeft Beda ons, zonder het te bedoelen, althans eenig materiaal voor onze kennis van het Saksisch heidendom in Edwin's omgeving.

Paulinus, de biechtvader der jonge koningin, is in den aanvang niet gelukkig. Blijkbaar heeft God de harten der heidenen verhard (2 Cor. IV, 4). Maar er komt een gunstige keer. De koning ontkomt, een jaar na zijn huwelijk, gelukkig aan een moordaanslag, op hem gepleegd door een huurling van koning Cuichelm van Westsaxonia. Op den eersten Paaschdag 626 kwam deze sluipmoordenaar tot Edwin, die toen zijn hof, villa regalis, had bij de rivier Deruventio [2]). En hij zou hem zeker hebben gedood, als niet een zijner hertogen, Lilla („regi amicissimus", waarbij men aanstonds denkt

---

1) Dezelfde uitdrukking van de heidensche Drenthen in Vita Willehadi cap. 4 (Wattenbach VIII°. Jahrh. III° Band, 98.)

2) Nu de Derwent, zijtak van de Wharte.

aan den Noorschen „bloedbroeder") den stoot had opgevangen, maar zelf valt als offer zijner trouw. In den nacht van hetzelfde hoogheilig Paaschfeest baarde de koningin eene dochter, Aeanfled. En als nu de vorst zijnen goden dankoffers brengt, spreekt Paulinus hem van Christus. Edwin luistert deze maal en belooft, als een andere Chlodwig, Christen te zullen worden, wanneer hij de overwinning behaalt op den verraderlijken Cuichelm. Als onderpand zijner gelofte mag Paulinus al vast Aeanfled doopen. Het prinsesje wordt gedoopt op het Pinksterfeest van dat jaar 626, „prima de gente Nordanhymbrorum". Intusschen, de koning aarzelt ook nadat hij Cuichelm verslagen heeft. Hij laat zich door Paulinus nauwkeurig onderrichten, bespreekt de zaak met de wijsten zijns volks, en zit uren lang stil te overpeinzen, welke der beide godsdiensten de beste zij. Hij dient zijne goden niet langer. Hij aanbidt ook Christus nog niet.

De bisschop slaat een anderen weg in. De geschiedenis is niet geheel duidelijk, maar komt hierop neer. Vóor dat Edwin koning was, had hij lang buiten 's lands moeten omzwerven, door den toenmaligen koning Aedilfrid vervolgd. Eindelijk had hij bescherming gezocht bij den beheerscher der Oostangelen, Redwald, die hem eerst opnam, maar hem daarna lagen legde. Edwin was wel door een vriend gewaarschuwd, maar, het lange zwerven moede, ontbreekt hem de lust tot vluchten en, zijn lot verbeidend, had hij treurig in den nacht nedergezeten in de poort van des konings paleis. Toen was hem een onbekende genaderd, die hem had gevraagd: „wat zoudt gij hem geven, die u niet alleen uit dit onheil bevrijdt, maar u ook een schitterende toekomst voorspelt, ja u een plan voor uw heil mededeelt, schooner dan uwe ouders en verwanten het ooit kenden?" Edwin had toen beloofd, dat hij zoo iemand in alle dingen zou willen volgen. Daarop had de vreemdeling zijne hand op 's konings hoofd gelegd en gesproken: „als u dit teeken weder verschijnen zal, denk dan aan dit oogenblik en aan onze afspraak en stel de vervulling uwer belofte niet uit." Daarna was hij plotseling verdwenen, zoodat Edwin had bespeurd, dat hem een geest verschenen was. In waarheid had alles zich toen ten beste gekeerd, en had Edwin den troon van Northanhumbria bestegen.

Toen nu Paulinus den koning zoo wankelmoedig zag, kwam hij op een dag tot hem, legde hem de rechterhand op 't hoofd en vroeg hem of hij dit teeken kende? Sidderend valt Edwin den bisschop te voet, die hem dan ernstig aanmaant zijne belofte te houden, nu God hem zoo blijkbaar gesteund heeft.

Beda zegt, dat Paulinus dit voorval uit 's vorsten vroeger leven door de hulp des Heiligen Geestes was te weten gekomen (didicit in spiritu, II, 12 in initio). Het ligt meer voor de hand te denken aan medewerking van Ethelberga, die den bisschop mededeeling zal hebben gedaan van deze gebeurtenis, opdat hij daarvan bij zijne bekeeringsplannen zou gebruik maken.

Het geval zelf is opmerkelijk heidensch gekleurd, d. w. z. de inkleeding is christelijk geworden, maar de motieven zijn ouder dan 't christendom. Schering en inslag in menige oude sage is de koning of held, die buiten zijn vaderland omzwerft, die bij allerlei vorsten hulp zoekt, die wordt verraden en voor het verraad gewaarschuwd, maar te wanhopig is om zich langer te verzetten. Dan verschijnt hem een vreemdeling, die hem uitredding toezegt en hem een teeken geeft, waaraan hij hem later zal kunnen herkennen. In Noorsche mythen verschijnt zoo vaak Oðin [1]). Al deze trekken komen in Edwin's verhaal terug, maar christelijk gekleurd. De vreemdeling, die hem verschijnt kan, zooals Keary 93 zegt, Paulinus zelf zijn geweest, daar deze zich toen in het land der Angelen kan bevonden hebben. Beda geeft ons echter geen leiddraad aan de hand om in die onderstelling ons verder te wagen. Voor hem was de reddende vreemdeling een engel geweest, door God gezonden. Wat bij de heidenen Oðin of een andere god was, werd bij de christenen een engel.

Edwin dan stemt eindelijk toe het nieuwe geloof aan te nemen, maar hij wil vooraf eene vergadering beleggen van zijne vorstelijke vrienden en raadgevers, opdat ook dezen met

---

1) Grimnir in Grímnismál; als Gagnráðr in Vafþrúðnismál; als krijgsknecht, „os pileo obnubens" Saxo Gramm. p. 126; als „grandaevus, altero orbus oculo," id. p. 40. Andere plaatsen in Saxo Gr. ed. Müller II, notae uber. p. 57. Namen van Oðin als wandelaar, Meyer D. M. 230—231. Eene verschijning van Oðin nog in de 13e eeuw aan den smid van Nesjar uit de Hakonarsaga bij Maurer II, 400, noot 35; aan koning Olaf Tryggv. uit jongere Olafss. cap 196 bij id. I, 326 vlg.; als Gestr aan koning Olof Haraldsson, id. I, 613 vlg. Ook verschijningen van þórr zijn vele.

hem zich mogen bekeeren. De witenagemôta heeft plaats. Het eerste sprak Coifi, „primus pontificum" en in dien rang waarschijnlijk lid der hooge vergadering. Wij bezitten niet veel redevoeringen van heidensche Germaansche priesters en mogen dus deze wel op prijs stellen, hoe weinig zij pleite voor 's mans karakter. Coifi spreekt: „Beoordeel gij, o koning, de leer, die ons thans verkondigd wordt. Ik beken u als mijne volste overtuiging in waarheid, dat onze tegenwoordige godsdienst niet de minste kracht, niet het minste nut bezit. Niemand van de uwen heeft de goden zoo ijverig gediend als ik, toch zijn er velen, die grooter weldaden van u ontvingen dan ik en die in al hunne ondernemingen meer geluk hebben dan ik. Wanneer de goden werkelijk iets vermochten, zouden zij toch veel liever mij geholpen hebben, die hen zoo ijverig diende. Dus blijft ons niets anders over dan dat wij ons haasten deze nieuwe leer aantenemen, als zij na voorafgaand onderzoek ons beter en krachtiger schijnt" [1]).

Beda noemt deze toespraak „verba prudentia". Ons is Coifi de type van den listigen, hebzuchtigen priester zonder overtuiging, die het altaar dient, opdat het altaar hem diene [2]).

Dan neemt een van 's konings hertogen (alius optimatum regis) het woord. „Mijn koning", zegt hij, „het tegenwoordige leven der menschen op aarde schijnt mij in vergelijking van het toekomende, dat ons onbekend is, aldus te zijn, als wanneer gij met uwe hertogen op een winterdag aan tafel zit. Op den haard brandt het vuur en verwarmt de eetzaal, maar daarbuiten woedt de sneeuwstorm en klettert de hagel. Daar komt een musch aangevlogen en vliegt haastig door de zaal de eene deur in, de tegenovergestelde uit. Zoolang het dier

---

1) Hoeveel hooger staat de IJslander þorgeirr, die op het Alding ten jare 1000 zijne landgenooten ook aanraadt christenen te worden, maar, opdat burgeroorlog zal voorkomen worden en „wij allen één volk zijn onder ééne wet, allen eén naam dragen, naar eén geloof en één zedeleer leven" .... De gansche redevoering naar Jong. Olafss. cap. 229 bij Maurer I, 430 vlg. cf. Lasonder a. w. blz. 127 vlg.

2) Beter is de verhouding van þorolf in de Eyrbyggja Saga cap. IV tot þórr zijnen „vinr", vriend, naar wiens raad hij luistert en die hem de plaats van landing wijst. In de Viga glumssaga cap. IX noemt þórrkell Freyr zijnen „fulltrúi" d. i. trouwe vriend (zooals Gunnar Högni noemt in Sigurðarkv. en skamma 15, 10) maar zegt toch ook: „gij hebt veel geschenken van mij ontvangen, maar gij hebt het mij wel geloond". Do ut des, ook hier, gelijk bij Coifi.

binnen in de zaal is lijdt het niet van den winterstorm, maar daar het de ruimte, waar het zoo aangenaam is, spoedig doorgevlogen is, verdwijnt het uit uwe oogen en keert uit den winter in den winter terug. Zoo is ook dit menschenleven slechts eén eénig oogenblik. Wat er aan voorafgaat en wat er op volgt weten wij niet. Als dus deze nieuwe godsdienst grootere zekerheid daaromtrent verschaft, dan houd ik het er voor, dat wij hem volgen moeten".

Deze gelijkenis van den heidenschen hertog is vooreerst bizonder schoon van vorm [1]), een sieraad der vóormiddeleeuwsche letterkunde. Maar niet minder merkwaardig is zij om haren inhoud. Want zij geeft ons een stuk levensbeschouwing onzer Germaansche voorouders. Wat aan ons leven voorafgaat, wat er op volgt is onzeker. Slechts het heden is het onze. En dat de hertog den christelijken godsdienst in staat acht dat onzekere weg te nemen, wijst juist op iets wat het heidendom miste en van de nieuwe leer hoopte. Ik kan hier de opmerking niet anders dan ter loops maken, maar wil haar toch niet terughouden, dat zij, die het oudheidensche karakter van Völu spá bestrijden, hier een argument te meer vinden voor hunne stelling. Schijnt het niet, alsof het verlangen van Beda's hertog ook gekoesterd werd door den man, die de eschatologie van dit Eddalied dichtte? De nieuwe hemel en de nieuwe aarde, de Machtige, de Sterke van boven, het worden alle trekken, waarmede hij voldeed aan een behoefte, die door het heidendom niet kon worden bevredigd, waarmede hij de voorhanden heidensche stof aanvulde. Het christendom kwam met een ontwikkelde leer van het begin aller dingen, van de toekomst van aarde en menschheid, en de tallooze

1) Zij moge tevens dienen als een proeve van Beda's Latijn.

„Talis mihi videtur, rex, vita hominum praesens in terris ad comparationem ejus, quod nobis incertum est, temporis, quale cum te residente ad cenam cum ducibus ac ministris tuis tempore brumali, accenso quidem foco in medio et calido effecto cenaculo, furentibus autem foris per omnia turbinibus hiemalium pluviarum vel nivium, adveniensque unus passerum domum citissime pervolaverit, qui cum per unum ostium ingrediens mox per aliud exierit. Ipso quidem tempore quo intus est, hiemis tempestate non tangitur, sed tamen parvissimo spatio serenitatis ad momentum excurso, mox de hieme in hiemem regrediens tuis oculis elabitur. Ita haec vita hominum ad modicum apparet: quid autem sequatur quidne praecesserit, prorsus ignoramus. Unde si haec nova doctrina certius aliquid attulit, merito esse sequenda videtur".

visioenen van hemel en hel bewijzen wel hoe gretig juist deze voorstellingen werden ontvangen. Deze hertog acht het aardsche leven schoon en goed, een verwarmde eetzaal bij winterdag; welnu, weet het christendom wat daarvoór was en daarna wezen zal, laat het aandachtig worden aangehoord.

Thans — om dit belangrijk verhaal van Beda te vervolgen — neemt Coifi weder het woord. „Geen aarzeling langer", zegt hij. „Reeds voór lang zag ik in, dat het een Niets was, wat wij vereerden, want hoe ijveriger ik bij den afgodendienst de waarheid zocht, des te minder vond ik haar. Thans echter beken ik openlijk, dat uit deze prediking de waarheid straalt (claret), welke ons de gaven van heil, zaligheid en eeuwig leven verleenen kan. Dus is het mijn raad, o koning, dat wij de tempels en de altaren, die wij zonder vrucht voor heilig hielden, hoe eer hoe liever der ontwijding en het vuur prijs geven". Koning Edwin verklaart zich nu openlijk en plechtig vóor het Christendom. „En wie", vraagt hij, „zal de altaren der goden en hunne heiligdommen en omtuiningen ontwijden?" Coifi, met al den ijver van den renegaat, biedt zonder bedenken zichzelven aan. De koning had eens geloofd en hij schroomde; Coifi had niet geloofd en hij schroomde niet [1]). „Ik" zegt de opperpriester „want wie zou zich beter leenen dan ik tot de vernietiging van wat ik in mijne verdwaasdheid vereerde, en die nu de waarheid van God ontvangen heb?"

In zijnen ontoombaren ijver tegen de verlaten heiligdommen, tevens om zijn overgang door uiterlijke teekenen duidelijk te maken aan allen, vraagt hij den koning om wapenen en om een hengst. Want, verklaart Beda, (en hij is goed ingelicht) een heidensch priester mocht geen wapenen dragen en niet rijden dan op een merrie [2]), zooals ook de heidensch-keltische barden alleen een staf droegen. Ook met deze gewoonte breekt dus Coifi. Op zijn hengst gezeten, het zwaard omgegord, de lans in de hand rijdt hij naar den tempel (die 't dichtst in de buurt was). Om hem te ontwijden slingert hij zijne speer over

---

1) Aldus treffend Browne p. 31.

2) Dus niet ganschelijk „unberitten" (Meyer D. M. 193), alleen maar in equ*a* niet in equ*o* equitare.

de omheining [1]). Onder 't angstig toezien van het samengestroomde volk — dat even gespannen den afloop mag hebben afgewacht als hunne broeders in Thüringen later, toen Bonifacius den Donareik van Geismar velde — laat hij den ganschen tempel met zijne omheining in de vlammen opgaan. Nog tegenwoordig, voegt Beda aan zijn verhaal toe, toont men de plaats der godenbeelden ten oosten van Eoforwyc (York) aan de oostzijde van de rivier de Deruventio en zij heet thans Godmunddingaham.

Ook het belang dezer laatste perikoop springt in 't oog. Op de „plaats van de familie van Godmund" [2]) staat een tempel met godenbeelden en omheining. Een afvallig priester, die als teeken van zijn overgang op een hengst rijdt en wapenen draagt, slingert, om het heiligdom te ontwijden, zijne speer over de omtuining [3]) en doet den tempel verbranden.

Uit dit alles blijkt genoeg, dat deze hoofdstukken inderdaad voor onze kennis van het Saksisch heidendom van groot belang zijn.

Meteen leveren de drie genoemde koningen even zoovele onderscheidene typen van het heidendom. Ethelbert van Kent wordt christen zonder veel omslag en aarzeling en even onverschillig als Coifi. Penda van Mercia volhardt tot het einde in het oud geloof. Edwin van Northanhumbria laat zich doopen, maar eerst na lange weifeling en grondig onderzoek. Ja nog een vierde type kan men aanwijzen in den persoon van koning Redwald van Estanglia. In den aanvang christen, laat hij zich door zijne gemalin — wederom vrouwelijke invloed maar thans naar de andere zijde — van den rechten weg afvoeren. Echter

---

1) Septa. In Aelfred's vertaling *hegas*, hek. Grimm, D. M[4]. 66 herinnert aan oudn. stafgarðr.

2) Aldus naar de vriendelijke inlichting van prof. Symons. Godmunddinga is, schrijft Z.H.G. mij, gen. plur. van Godmundding als patronymische vorming van Godmund, zoodat de plaats genoemd is naar de afstammelingen, de familie van een man namens Godmund. De plaats heet in Ags. oorkonden ook Godmundinges of Godmundes leah. Tegenwoordig Goodmanham in Yorkshire. Miller a. w. S. 42 zonder verklaring.

3) Speerworp als teeken van ontwijding slechts, voorzoover ik weet, hier bij Beda. Wel is speerwerpen teeken van oorlogsverklaring en van gunstige overwinning, zoodat de „Gerwurf" een groote rol speelt in den eeredienst der oorlogsgoden. Hierover uitvoerig Golther, „der Götterdienst im Kriege" in zijn „Handbuch der G. M." S. 550—554.

durfde hij niet geheel met het christendom breken, zoodat hij, halfslachtig als Naäman de Syriër, èn Wodan èn Christus offerde. In denzelfden tempel nml. had hij een altaar voor Christus en daarnaast een kleiner (arulam) voor de heidensche offers. Aldwulf, een zijner opvolgers in Beda's dagen, getuigde, dat die tempel van het „juste milieu" tot in zijnen tijd had bestaan en dat hij hem in zijn jeugd had gezien (II, 15).

Van heidensche zedeleer heb ik bij Beda geen direkte aanwijzingen gevonden. Hij had zeker met weinig moeite een verzameling van spreuken kunnen bijeenbrengen als die van Hávamál, maar hij heeft het niet gedaan. Doch er is eéne mededeeling, die van groot gewicht is (III, 22). Sigberct koning van Estsaxonia, die door invloed van Oswin christen geworden is, wordt door zijne beide broeders vermoord (660). „Gevraagd, waarom zij dit hadden bedreven, wisten zij niet anders te antwoorden, dan dat zij hierom den koning zulk een kwaad hart toedroegen, omdat deze zijne vijanden al te lankmoedig placht te behandelen en hun hunne beleedigingen, als zij daarom smeekten, zachtmoedig vergaf". Daarom dus, voegt Beda er smartelijk bij, moest de vorst sterven, dat hij de voorschriften des Evangelies zoo vromelijk (devoto corde) nakwam.

Zoo was het waarlijk. Vijanden vergeven was den heidenen onbegrijpelijk, het stiet hun tegen de borst en scheen gelijk aan lafheid, en de eisch der christenen: „zegent, die u vervloeken" noemden zij verwijfd en weekelijk. Hún moraal te dezen opzichte wordt samengevat in een strofe uit genoemd Edda-lied:

„De vriend zal den vriend vriendschap houden
En vergelden gaaf met gave;
Haat met haat zullen mannen beantwoorden
En bedrog met bedriegen" [1]).

Een voornaam IJslander, Bolli neef van Kjartan Olafsson sprak eenmaal naar het hart zijner heidensche landgenooten toen hij zeide: „ik ben niet geneigd den christelijken godsdienst aan te nemen, want hij schijnt mij zeer weekelijk (miök veyk-

1) Hávámál 42 . . . .

„hlatr við hlátri
skyli hölðar taka
en lausung við lygi".

ligr)[1]). En als de dichter Hallfredr Ottarsson, reeds boven genoemd, op een reis naar Götaland door een vijand overvallen, uitroept: „help mij nu, witte Christus!” [2]), dan gebruikt hij de geijkte benaming, Hvitakristr, een naam, die voor een deel moge worden afgeleid van de witte kleederen der geestelijken, zooals Lasonder a. w. 195, noot 118 wil, maar waarin zeker ook een toespeling ligt op het zachte, vrouwelijke karakter der christelijke zedeleer.

Een heidensche trek schuilt misschien nog in die schildering van bisschop Cedd aan zijne kloosterbroeders (IV, 3) „dat de Heer zal komen op de wolken, terwijl hemel en aarde in brand staan”, een gedachte, die in Mûspilli voorkomt, dat Oudbeiersch gedicht met enkele heidensche gedachten [3]).

Een eigenlijk heidenschen godennaam noemt Beda in zijne Historia maar eéns, waar hij den stamboom van Hengist en Horsa vermeldt. Hij spreekt van de komst der Jutten, Angelen en Saksen naar Brittannië in 449 (I, 15), hoe de Jutten in Kent en op Whight, de Saksen in Est-Suth- en Westsaxonia, de Angelen in Mercia, Northanhumbria en Estanglia zich vestigden [4]). Daarna verhaalt hij, dat Hengist en Horsa zonen waren van Victigilsus, zoon van Vitta, zoon van Vecta, zoon van Wodan. Zooals bekend is heeft Grimm in een „Anhang” zijner Deutsche Mythologie de Angelsaksische stamtafels aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen, waarop hier niet kan worden ingegaan [5]). Beda heeft alleen den Kentschen geslachtsboom (I, 15. II, 5) maar toch mag men aannemen, (Grimm, t. p. 378), dat hij ook die der overige Angelsaksische koninkrijken zal hebben gekend. Voor Kent verkrijgt men volgens Beda: Voden, Vecta (de Vägdäg van Deira, Grimm t. p. 395) Vitta, Vihtgils, Hengest, Eoric, Octa, Eormenric, Aethelbert.

1) In de Laxdoela Saga bij Maurer, I, 355.

2) Jong. Olafssaga cap. 175, bij Maurer I, 366.

3) Revue de l'H. d. R. XXVIII, 49. Kögel in Grundr. II, 210 ff. noemt alleen het woord müspilli nog heidensch.

4) In „the Academy” van 14 Maart 1896, pag. 221 oppert prof. Skeat de stelling, dat Mercia juist door Friezen bevolkt werd, die onder de onderscheidene groepen van Angelen verspreid waren; dat dus het Mercisch dialect door Friesch sterk beheerscht wordt. Hij licht zijne theorie met eenige voorbeelden toe, maar hoopt dat iemand haar uitvoerig en grondig onderzoeken wil, opdat hare juistheid of onjuistheid blijke.

5) D. M.[4] III, 377—401. Pertz X, 314.

De overeenstemmende lezingen bij Nennius, Historia Brittonum, de Angelsaksische Chroniek en Ethelwerd geeft Grimm t. p. 380. De Angelsaksische vertaling van koning Aelfred geeft Voden, Vihta, Vihtigilses, Hengist, maar naar een ander handschrift van Beda, waarin de naam van Vecta uitgevallen was.

Zooals de namen Hengist en Horsa aan het paard ontleend zijn, zoo denkt Grimm ook bij Victgisl, Vitta en Vecta aan ags. vicg, oudn. vigg, paard. Daarmede zou in elk geval overeenstemmen de naam van een van Hengist's dochters Rhonwen (later Rowena) dat beteekent wit*maan*, gehuwd met den mythischen koning Vortigern, zooals Rhys hem noemt („a Brythonic Cronus"; a. w. p. 152, 154) die bij Beda t. p. een historisch vorst is.

Ook hier zijn sage, mythe en historie niet te ontwarren. Als Ethelbert van Kent in het vierde geslacht van Hengist heet af te stammen, is dat zoo dichtbij, dat Hengist wel historisch moet zijn. Maar zijn stamboom is in het vijfde geslacht al mythisch. Wederom echter zijn Vitta en Vecta ook meteen historische namen, althans op een grafsteen is het volgende inschrift: „in oc tumulo jacit Vetta filius Victi" [1]). Wij mogen voorts niet vergeten, zooals o. a. Winkelmann 31 terecht opmerkt, dat de ongeschiedkundigheid van een persoon, niet daardoor bewezen wordt, dat men reeds vroeg van hem begon te zingen of zijn geslacht van een god afleidde. Aan Hengist herinnert nog de plaatsnaam Hengisterdunhill in Cornwales.

Andere godennamen geeft Beda in de Historia niet als deze eéne: Wodan. In een ander geschrift van zijn hand, „De temporum ratione" [2]), komen de namen Hreda en Eostra voor, ter verklaring van de naar deze godinnen genoemde maanden Rhedmónath en Eosturmonáth. Grimm. D. M[4]. 240, 241. houdt een pleidooi voor de echtheid dezer namen en stelt Eostra aan eene Duitsche Ostara gelijk. Anderen zijn tegenwoordig sceptischer [3]).

---

1) Te Cramond bij Edinburg; bij Hübner, a. w. n° 211.

2) cap. 13: ... „eosturmonath, qui nunc pascalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae Eostre vocabatur .... Hredmónath, a dea illorum Hreda"

3) Weinhold, D. Monatsnamen IV, 52. Mannhardt, B. u. F. K. 505, noot 5: „... die wahrscheinlich von Beda erfundene Göttin Ostara." Meyer D. M. 283 „... Beda's Eostra erfindung".. Golther, Handbuch der Germ. Myth. 1895 S. 488

De geografie van het Engeland in Beda's dagen levert ons nog een enkele verbinding met Wodan op: Wodnesbeorg in Westsaxonia, Wodenbryge in Estanglia, Wodnesfield in Mercia. Voorts nog een Thornege en het reeds genoemde Godmunddingaham in Deira.

Hiermede ben ik aan het einde mijner taak gekomen: een overzicht te geven van het Angelsaksisch Christen- en Heidendom in Beda's „Historia ecclesiastica". Toen hij zijn boek afsloot in 731, vier jaren vóór zijnen dood, kon hij schrijven van den zoeten vrede, die alom in Northanhumbria heerschte. „Daar de tijden zoo rustig zijn („qua adridente pace ac serenitate temporum" V, 23) en de vrede ons toelacht, ontvangen velen in dit land, hoog en laag, liever de tonsuur en leggen de kloostergelofte af, dan dat zij zich oefenen in den wapenhandel". „Het komend geslacht zal de vruchten daarvan zien", vertrouwt Beda.

Helaas, de komende geslachten zouden burgerkrijg, pest en hongersnood zien, zouden, ergst van al, zien den „furor Normannorum", waardoor deze gansche wereld van vredige kloosters en statige abdijen; van kerken waar de mis wordt opgedragen; van torens, waarin de luidende klokken booze geesten doen vluchten; van bisschoppen te paard, wier gewaad door de toestroomende bevolking wordt gekust; van monniken, die gebedprevelend [1]) wandelen aan het zeestrand; van abten, die perka-

eveneens: „diese Göttinnen sind von Beda erfunden". Alleen Mogk, Grundr. I, 1111 schrapt haar naam nog niet radicaal: „eine altgermanische Frühlingsgöttin ... ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Austrô gewesen". Dat er menigmaal zonder eenig recht namen in het Germaansche pantheon zijn ingeschoven behoeft geen betoog (een voorbeeld daarvan in mijn artikel over een god Crodo, Bijblad. Herv. 1892, 55 vlg.) Maar waarom Beda, die zich schier nimmer met heidendom bemoeide, hier juist twee godinnen eenvoudig zou verzonnen hebben is nog niet duidelijk. Zeer aannemelijk is ook Beda's bericht, dat men in de maand van Eostra paaschfeest vierde „consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solemnitatis vocantes". Want was dit niet de raad van Gregorius aan Melitus (H. E. I, 30 boven blz. 185) dat men heidensche feesten zou laten bestaan, maar van naam doen veranderen?

1) Zie bij Chaucer, Canterbury Tales:

„for now the grete charitee and prayeres
of limitoures and other holy freres
that serchen every land and every streme
as thicke as motes in the sonne beme ...." etc.
V. 6447—50.

mentbladen vullen met wijsheid en wetenschap; van koningen en koninginnen, die rijden naar den open hof voor hunne onderdanen; van mannen en vrouwen, die heimelijk offeren aan vroegere goden — de Noorsche furie, waardoor al deze tooneelen, ons uit Beda's standaardwerk thans zoo vertrouwd, zouden worden weggevaagd van Engeland's bodem, door het vuur en het zwaard der vikings.

Dat was de aanvang van die negende eeuw, wier karakter door de tochten dezer zeewolven wordt beheerscht [1]). Het had Westeuropa niet aan waarschuwingen ontbroken. Reeds in den aanvang der 6e eeuw (± 515) was een vloot Deensche vikings in het rijk der Franken gevallen, de Maas opgezeild, maar nog tijdig verslagen door prins Theodebert, den zoon van Theoderic, den kleinzoon van Chlodwich. In den slag viel de Deensche zeekoning Chlochilaich, zooals Gregorius van Tours hem in zijn bericht noemt [2]). En de schrik over dezen onverwachten inval mocht met recht groot zijn, want Chlochilaich was een strijdbaar held, wiens roem ook door den dichter van Beowulf bezongen, wiens dood door hem beklaagd werd. Want de Hygelac uit het Beowulf-lied is de Chlochilaich van Gregorius:

....dat was het kleinste niet
der kampstrijden, waar men Hygelac sloeg,....
des volks vriend, in Friesland.... [3])

Eene eerste waarschuwing was dit geweest en spoedig vergeten, te gemakkelijker, omdat nog drie eeuwen lang het hooge Noorden te slapen scheen achter zijn ijs- en sneeuwmuren. De legende verhaalt, dat Karel de Groote de rampen heeft voorspeld, die door de Noormannen over zijne landen zouden komen. Dat hij eenmaal in een havenstad van Gallia Narbonensis

---

1) Het is opmerkelijk, dat de Noorsche sögur zelve over deze plundertochten zoo kalm spreken alsof het spelevaren was. „In het voorjaar wilde (Sigurd, zoon van Hlödver) een vikingstocht ondernemen en Gunnlaug sloot zich bij hem aan; zoo doorkruisten zij, gedurende den zomer, de zee bij de Hebriden en de Schotsche zeeboezems en hadden veel gevechten te leveren". Gunnlaugs Saga Ormstungu cap. 12.

2) Histor. Franc. III, 3. ed. Arndt. pag. 110. Varianten van den naam: Chrochilaic, Chlodilaich, Chlochilaich, Hrodolaic.

3) „Nô þäz läsest väs
hondgemôta, þaer mon Hygelâc slôh....
fréavine folces, Freslondum on,"
Béowulf, ed. Heyne 2355. 56. 58.

vertoevende, Noorsche schepen de haven zag binnenvallen en aanstonds bespeurde, dat zij niet met koopmanswaren maar met gevaarlijke vijanden beladen waren. Dat wel is waar de piraten, toen zij vernamen dat Karel daar was, zich door de vlucht aan zijn zwaard en blik ontrokken. Maar dat de keizer, staande voor een boogvenster der zaal, die op de zee uitzag, weende en tot zijne hertogen zeide: „ik ben bedroefd, omdat deze nietswaardige dwazen nog bij mijn leven het hebben gewaagd deze kusten te bezoeken, en omdat ik voorzie, hoeveel schade zij mijne nakomelingen toebrengen zullen." Zoo verhaalt de monnik van St. Gallen in zijne kroniek [1]). Hij zat ver weg in 't Alemannische land, zoodat hij zich vergiste en voor Noormannen hield, wat Mohammedaansche korsairen geweest zijn [2]). Maar hij had groote wijsheid en wat hij den keizer laat vóórgevoelen is kort daarna in vervulling getreden.

Beda's vaderland heeft ruim zijn deel gehad aan de ellenden der vikingtochten en ook in Engeland hebben duizenden den Hemel aan geroepen „van de Noormannen bevrijd ons, Heer!" Na Beda's dood, 735, werd Northanhumbria eerst door burgeroorlog verscheurd, door hongersnood geteisterd. Op 't einde der eeuw, 793, viel een vikingvloot op Lindisfarne, Aidan's heilig eiland, moederabdij van zoo menig klooster. De Noormannen brandden het plat en doodden de monniken: een schrik en afgrijzen voor het christelijk Europa. „Nooit van te voren" schrijft Alcuin, die zijn onrustig vaderland verlaten had voor het veilig hof van keizer Karel, „nooit kwam zulk een ramp over de Engelschen. Zie de kerk van S. Cuthbert bespat met het bloed der priesters, van al hare schatten beroofd; de heiligste plek van gansch Brittannië een prooi der heidenen. Wie zou niet ontroeren? Wie zou niet weenen over de slavernij zijns vaderlands?" [3])

Een jaar later, 794, keerden de zeekoningen terug, en nu ging Beda's woning Yarrow in de vlammen op. Het klooster, waar hij dacht en arbeidde, waar hij al die boeken schreef, die zulke kostbare dokumenten voor de kennis van zijnen tijd zouden

1) Mon. S. Gall. de gest. Kar. II, 14. Wattenbach IX, XI, 71.
2) Zoo althans Keary 136, noot 2.
3) Epist. Alc. n° 22. naar Keary 128.

worden, werd geplunderd en met den grond gelijk gemaakt. Gelukkig waren zijne manuscripten reeds in talrijke afschriften verspreid en in veiligheid. Zij hebben hem waardiger monument gesticht, dan de bouwvallen van Yarrow nu hadden kunnen zijn.

L. KNAPPERT.

NASCHRIFT bij blz. 207.

Het visioen van Drihthelm, die de hel ziet als ter linkerzijde een gloeiend vuur, ter rechter hageljacht en sneeuwstorm, heeft een merkwaardigen tegenhanger in het gezicht van dien Everwach, van wien Caesarius van Heisterbach verhaalt in zijne Dial. mirac. XII, cap. 23. Everwach, naar de plaats der eeuwige straffen gevoerd, „primo loco missus est in ignem tam intolerabilis ardoris ut..... Ex quo extractus, jactatus est in locum tam frigidissimum, ut optaret redire in ignem. Deinde deductus est in tenebras palpabiles, tantique horroris, ut.....” etc. (ed. Strange II, 334).

De eerste aant. bl. 187 vervalt.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Geschiedenis van de zedenleer, door Dr. S. HOEKSTRA BZ., *oud-hoogleeraar aan het Seminarie der Doopsgezinden en aan de gemeentelijke Universiteit van Amsterdam.* Twee deelen. Te Amsterdam, bij P. N. van Kampen en Zoon. 1896.

Den eerwaardigen oud-hoogleeraar Hoekstra mag met de uitgave van dit boek geluk gewenscht worden: het levert eene parel meer aan de kroon, die hem reeds siert. Het bevat een rijken schat van geleerdheid en wetenschap, en is zóo geschreven dat het niet alleen den lezer aangenaam bezighoudt, maar ook in toenemende mate zijne belangstelling wekt. De arbeid, aan de bewerking ten koste gelegd, zal ongetwijfeld in elken bevoegden kring hoog gewaardeerd worden. De titel luidt: *geschiedenis van de zedenleer* [1]). Met de uitgave wordt, volgens de Voorrede, aan een vaak uitgesproken wensch voldaan; terwijl de auteur uitgaat van de overtuiging, dat juiste waardeering van zedelijke denkbeelden alleen mogelijk is, als men met het historische ontstaan daarvan te rade gaat. Hierbij komt, dat zijn werk het eerste over dit onderwerp in Nederland is, en dat het zich van de werken daarover in andere talen door uitvoerige behandeling van den tijd, die aan Socrates en zijne school voorafgaat, onderscheidt. De stof is, na eene Inleiding, verdeeld over zeven rubrieken: I. Zedelijke denkbeelden en zedenleer van die volken, met welke de onze (onze denkbeelden) niet, of nauwelijks, historisch samenhangen: 1. zedelijke denk-

---

1) Onder *zedenleer* versta ik leer van de zeden; de leer betreffende het zedelijk leven, d. i. het leven naar eene zedelijke idee, noem ik *zedeleer*.

beelden en zedelijkheid bij de wilde volksstammen; 2. zedelijke denkbeelden en zedenleer van de Chineezen; 3. zedelijke denkbeelden en zedenleer der Hindoes. II. Zedelijke denkbeelden en zedenleer van die volken, met welke die van de Israëlieten geacht worden historisch samen te hangen: 1. zedelijke denkbeelden van de oude Egyptenaren; 2. zedelijke denkbeelden van de Parsen. III. Zedelijk-godsdienstige bewustheid en zedenleer van Israël tot de stichting van het Christendom: 1. de vóór-Mozaïsche en de Mozaïsche godsdienst en zedelijkheid der Israëlieten; 2. godsdienst en zedelijkheid volgens de profeten van Israël; 3. de zedenleer der Israëlietische Wijzen, volgens den Canon; 4. de zedenleer der latere Israëlietische Wijzen en Schriftgeleerden tot op het begin van onze jaartelling; 5. het tijdperk van Jezus en zijne Apostelen. IV. Grieksche en Grieksch-Romeinsche zedelijke bewustheid en zedenleer: 1. het tijdperk vooral door de zangen van Homerus en Hesiodus vertegenwoordigd; 2. zedelijke bewustheid en zedenleer der Grieken tot op het begin van de vijfde eeuw; 3. in de vijfde eeuw, met uitzondering van de Socratische school; *a.* godsdienstige en zedelijke denkbeelden van Pindarus; *b.* Aeschylus, Sophocles, Euripides en hunne tijdgenooten; 4. in en na den tijd van Socrates. V. Geschiedenis der zedelijke bewustheid en der zedenleer bij de Christelijke volken tot op de Hervorming. VI. Geschiedenis der zedelijke bewustheid en der zedenleer tot op het ontstaan der nieuwere wijsbegeerte: 1. de zedenleer vóor het eenzijdige empirisme; 2. zedelijk empirisme en empiristen van de rechterzijde; 3. empiristen van de linkerzijde. VII. De zedenleer na het ontstaan der nieuwere wijsbegeerte. — Een register van namen en een ander van teksten besluiten het geheel.

De inhoud dezer *Geschiedenis van de zedenleer* is te rijk, om er in een kort bestek een overzicht van te geven; en daarvan mag tevens gezegd worden, wat Göthe van het menschenleven zeide, dat er het interessante voor het grijpen is. Of al de schetsen even juist zijn, vermag ik niet te beoordeelen: maar overal blijkt, dat de auteur geene studie gespaard heeft, om als ingewijde in de onderwerpen, die hij behandelt, te kunnen optreden. Ik zou zeggen: „wie kennis wil maken met de opvatting van het zedelijk leven, eerst bij de afzonderlijke

oude volken en later onder de gezamenlijke Christelijke volken, kan hier uitnemend terecht". Mocht het soms verwondering wekken, dat Hoekstra, zonder toelichting, eensklaps bij Israël, en vervolgens, ook van „zedelijke bewustheid" spreekt, dan worde in het oog gehouden, dat wij — althans naar mijn begrip van de zaak — bij de oudere beschaafde volken te doen hebben met geschriften, die de zedelijke bewustheid regelden, later, bij de andere volken, ook met geschriften, waarin die bewustheid zich uitte. De zedelijke bewustheid is hier (Dl. I, blz. 1 vlg.) „het klare besef van den regel, naar welken men zich zelven moet bepalen"; welk besef ontstaat en zich ontwikkelt „in en door het leven in gemeenschap met elkander, door het familieleven, het huiselijk leven, het leven in de maatschappij en in den staat". H. spreekt dan eerst van *zedenleer*, „als beide, de zedelijke bewustheid en het zedelijke leven, voorwerpen van ernstig nadenken (reflectie) zijn geworden. Dacht men bij dat woord alleen aan eene stelselmatige behandeling van de deugden en plichten, dan zou aan de zedenlessen der Wijzen en Profeten van Israël, zelfs aan die van Jezus en zijne oudste volgelingen, de naam van *zedenleer* niet toekomen; dit is inderdaad wel het geval; want hunne schijnbaar niet samenhangende zedenlessen of spreuken dragen een gemeenschappelijk grondkarakter, en wijzen alzoo op één en hetzelfde zedelijke beginsel (I, blz. 9)".

Behoudens alle waardeering van hetgeen H. gegeven heeft, moet ik toch vragen, of hij gaf wat hij beloofde: eene „geschiedenis" van de zedeleer. Wat verstaat hij onder *geschiedenis*? Het maakt op mij den indruk, alsof hij meer aan eene historisch geordende, dan aan eene werkelijk historische, beschrijving dacht. En is dit zoo, dan heb ik hiertegen eene bedenking, die ik hem in overweging wensch te geven. Het behoeft geen betoog, dat de opvatting van de beteekenis des menschenlevens, en daarmede in het algemeen die van het plichtmatige of behoorlijke, afhangt van het gehalte der beschaving, waartoe de mensch gekomen is. Hierbij bepaalt zich het dusgenoemde zedelijk bewustzijn, onze bewustheid van hetgeen wij, in elke betrekking des levens, als goed of kwaad, gepast of ongepast, hebben te beschouwen. Nu stond in de bewustheid der Ouden de nationaliteit bovenaan. De persoon ontleende

zijne waarde aan het volk, waartoe hij behoorde, en aan de plaats, die hij onder zijne volksgenooten innam. Door het nationale van den heerschenden geest droeg de beschaving in alle opzichten een nationaal karakter. Wie de denkbeelden en begrippen dier volken streng historisch beschrijven wil, moet telkens in de eerste plaats nagaan, met welke nationaliteit, met welk soort van volk, wat geaardheid en vorming betreft, hij te doen heeft: want dit bijzondere gaf aan hunne geheele geestelijke ontwikkeling een eigenaardig merk, iets persoonlijks, dat ook, bij onderlinge vergelijking, in hunne zedelijke levensbeschouwing te herkennen is. Begon de beschaving, reeds onder Grieksch-Romeinschen invloed, een meer internationaal, en, onder dien des Christendoms, een meer algemeen menschelijk karakter te dragen, nochtans werd hierdoor het oorspronkelijke nationale niet uitgewischt. Ook bij de Christenvolken komt, in hunne opvatting van het zedelijk leven, steeds de nationaliteit sterker of zwakker te voorschijn Prof. H. weet dit ook wel: al gold zijne belofte bepaald de *zedeleer*, d. i. het gereflecteerde over zedelijke bewustheid en zedelijk leven (I, blz. 9), hij zelf maakt toch, met het oog op de oude Grieken, de opmerking (blz. 7): „Hoe zal men de zedelijke denkbeelden van eenen Socrates, Plato, Aristoteles, goed begrijpen en juist waardeeren, als men niet voldoende bekend is met den algemeenen zedelijken geest van de Grieken in hunnen tijd?” Waarom bemoeit hij zich nu alleen met samenhang van zedelijke denkbeelden en zedeleer tusschen het éene volk en het andere? Het vreemdste is, dat hij in zijn plan van bewerking uitdrukkelijk de oude Germanen opneemt (blz. 11), maar hen, in de bewerking zelve, niet meer noemt. De vervulling van zijne belofte bestaat hierin, dat hij ons bekend maakt met den inhoud der literatuur over het onderwerp.

In hetgeen H. over de zedeleer van Jezus en zijne Apostelen zegt (II, blz. 117 vlg.) mis ik iets, dat m. i. niet van actueel belang ontbloot is. Ik bedoel het verschil tusschen Jezus en Paulus in zake van het zedelijk levensbeginsel en het karakter der zonde. I. Volgens Jezus, bij de Synoptici, bestaat het zedelijk levensbeginsel in *reinheid des harten* (Matth. 5: 8, vgl. 12 : 35), een innerlijken toestand, die onze beginselen en gezindheden geldt en daarom eerst het kweeken van

de heilige, door Jezus gepredikte, liefde mogelijk maakt. Paulus noemt als zoodanig *geloof* (Rom. 1 : 17), zonder toelichting van hetgeen wij onder dit woord te verstaan hebben. Als Rom. 4 : 3 Abraham's geloof geroemd wordt, blijkt het te beteekenen een *zich verlaten op God*, in verband met Goddelijke beloften: dus zal geloof als zedelijk levensbeginsel wel moeten beteekenen eene *vertrouwende overgave aan God.* Het zegenrijke geloof aan Jezus' wondermacht bij de Synoptici schijnt, zinnebeeldig, te wijzen op zedelijke vatbaarheid voor zijne prediking (vgl. Matth. 13 : 58). II. In overeenstemming met zijne bepaling van het zedelijk levensbeginsel zag Jezus in de zonde eene *booze gesteldheid des harten* (Marc. 7 : 21), een innerlijken toestand, die hem de zondaren vergelijkenderwijze deed beschouwen als kranken, ook van de ergste soort (Matth. 11 : 5). Dit oordeel over het karakter der zonde sluit zich onmiddellijk aan bij de gemoedservaring, waarin het zijne bevestiging vindt. Zoodra de zondaar tot ernstige bezinning komt, gevoelt hij hoezeer zijne zedelijke kracht gebroken is en hij in zijn hart wordt gedreven door neigingen en gezindheden, die hij nu begint te verfoeien, doch waaraan hij zich vooralsnog niet ontworstelen kan. Om van de zonde verlost, om tot een gezond zedelijk mensch bekeerd te worden, heeft hij genezing noodig, de reiniging van zijn hart. Bij Paulus (Rom. 8 : 7) hangt de zonde wel samen met een innerlijken toestand, de werking des vleesches, maar is zij zelve eene gezindheid, vijandschap tegen God, zoodat de zondaar niet tot bekeering komt, tenzij hij zich met God verzoene. Hier hebben wij te doen met beeldspraak, gevormd naar een Gods*begrip*, waarvan dan het oordeel over het karakter der zonde afhangt. Dat dit Godsbegrip niet strookt met hetgeen God voor Jezus was, is duidelijk te bemerken, wanneer wij de gelijkenis van den Verloren Zoon nemen en op hare teekening van vader en zoon de Paulinische opvatting van de zonde, met de daarop gebouwde verzoeningsleer, willen toepassen. Hier bestaat ook geene onmiddellijke aansluiting bij gemoedservaring: want als ervaring brengt zij ons inderdaad niet verder dan tot de bewustheid van onzen innerlijken toestand, of deze al dan niet gezond mag heeten. Al wat er, betreffende dien toestand, meer uit afgeleid wordt, wordt er in gedachten, zij het ook onbewust, eerst ingelegd. Het is niet

meer ervaring, maar een commentaar op hetgeen zij behelst. Zoò bij Paulus, in vergelijking met Jezus. Gaf Jezus zuivere psychologie, Paulus geeft psychologie vermengd met een theologisch bestanddeel. In de vóorgeschiedenis van den Paulus der Brieven ligt zeker eene verklaring van zijne theorie over vijandschap tegen en verzoening met God: maar deze theorie bevat dogmatische bespiegeling, mystische nawerking van een oud-testamentisch standpunt. Het is intusschen een historisch feit, dat én deze én de vorige Paulinische voorstelling, hoewel onder velerlei wijziging, in de Kerkleer is overgenomen; terwijl, als bij uitzondering, Jezus' beschouwing van de zondaren is overgegaan in de Evangelische wonderverhalen van genezingen, door hem verricht.

Waarom heeft H. geene historische schets gegeven van de altruïstische zedeleer, die thans grootendeels aan de orde is? Dit kan bevreemden, omdat hij zeer beslist tot hare voorstanders behoort. Ook hij leert, dat de mensch, als zijnde een gemeenschapswezen, zijne bestemming vindt in de onderscheiden kringen, waarin hij zich beweegt; dat het zedelijk leven een leven is in gemeenschap met elkander, doch hij voegt er uitdrukkelijk bij, dat, wat hij noemt, de persoonlijke individualiteit eene gewichtige beteekenis heeft. De zoogenaamde zelfplichten zijn de levensregelen, die den mensch moeten vormen voor, en zijn leven dienstbaar maken aan het normale gemeenschapsleven. Zelfvolmaking is zeker ook een zedelijk doel en wel in de hoogste mate, maar met name omdat en voor zoover zij de voorwaarde is voor het volmaakte zedelijke gemeenschapsleven. De eeuwige en onveranderlijke grond der zedelijkheid ligt in 's menschen geestelijke natuur als gemeenschapswezen (I, blz. 1 vlg.; II, blz. 72, 199, 224). Ik erken gaarne het loffelijke streven der Altruïsten; misschien kunnen zij in den tegenwoordigen „Sturm und Drang" veel goeds bewerken: maar dit neemt niet weg, dat hunne moraal, naar mijne overtuiging, op eene onjuiste psychologie berust en daarom in haren diepsten grond niet houdbaar is. Laat mij van deze overtuiging, voor zoover het nu te pas komt [1]), rekenschap geven.

---

1) Vgl. mijn opstel over *Altruïstische Moraal*, Theol. Tijdschr. 1894, en mijne brochure over *Christelijke zedeleer* 1895

Zedelijk leven is een leven van plichtsbetrachting. Het bestaat in vrije zelfbepaling volgens plichtbesef, ten aanzien van zedelijke eischen, die ons leven in zijne verschillende betrekkingen — met God en menschen — ons stelt. Met „vrije zelfbepaling" bedoel ik eene zoodanige, die ongedwongen, op eigen initiatief, geschiedt. En ik zeg, niet „uit", maar „volgens plichtbesef", omdat dit besef enkel tot *richtsnoer* voor het zedelijk leven strekken kan, terwijl het voor ons zedelijk *beginsel* op de gezindheid aankomt. Wat ons tot die zelfbepaling beweegt, het motief, kan buiten ons liggen: maar wat er ons toe dringt, de „eeuwige en onveranderlijke" grond, ligt in ons, in onzen hoogeren, algemeen menschelijken, aanleg. Hieronder versta ik: de inrichting onzer natuur, als redelijke wezens, op een doel, waarvan ons gemoed de aanwijzing bevat. „Ons gemoed" — zóo meen ik te mogen spreken uit naam van allen, die in de wereld van hun binnenste geene vreemdelingen zijn. In ons gemoed, het centrum onzer innerlijke gewaarwordingen, kunnen wij eene geheimzinnige werking waarnemen, die vóor onze bewustheid van ons Ik niet uitgaat, noch uit ons willen, of uit onze psychische gesteldheid, voortkomt, maar zich doet begrijpen als iets dat, innig met ons wezen verbonden (immanent), nochtans zelfstandig (transscendent) ons bezielt; iets objectiefs in onze subjectiviteit; iets metaphysisch; kortom, de werking van wat ik niet anders dan het onmiddellijke leven Gods in ons noemen kan. Deze werking, zooals zij ons door het geweten kenbaar wordt, bestaat in eenen drang naar het hoogere, naar hetgeen aan het geestelijke in onze menschennatuur beantwoordt, het zedelijk ware, schoone en goede. Hier vinden wij gehoor op de gewichtige levensvraag (Pierson): „Hoe kan ik aan mijn eigen bestaan den belangrijkst mogelijken inhoud geven?" Dat wij in ons ook iets als drang naar het lagere ontdekken, heeft zijne oorzaak in onze psychische gesteldheid, in zulk eene werking onzer blinde zinnelijke driften, waaraan wij niet mogen voldoen, waartegen ons geweten onverzettelijk opkomt. De drang naar het hoogere bepaalt onze bestemming, als gelegen binnen ons, als gericht op onze zelfontwikkeling tot zelfvolmaking, door getrouw met dien drang mede te gaan. Dit raakt onze persoonlijkheid, ons eigen willen en handelen in de bewustheid van onze betrekking met de ons

dringende Macht. In deze betrekking vindt ons Ik zijn waren menschelijken, ons geheele leven beheerschenden, inhoud; m. a. w. deze betrekking, en niet ons gemeenschapswezen, maakt den *mensch.* Bij „persoonlijkheid" moeten wij nu niet aan individualiteit denken. Beide worden in het spraakgebruik doorgaans vereenzelvigd. Ze zijn echter de uitdrukking voor tweeërlei begrippen, zooals hieruit blijkt, dat wij bij plant en dier wel van *individualiteit,* maar niet van *persoonlijkheid*, spreken kunnen. Individualiteit van den mensch is dat eigenaardige, dat, naar lichaam en geest, den éen van den ander onderscheidt, voorkomen, gestel, karakter, gemoedsbestaan; de éen is geestelijk vatbaarder, in gevoelen en denken en willen sterker dan de ander; in den éen voert het gevoel, in den ander het verstand, in eenen derde de wil den boventoon. Daarentegen is het persoonlijke, in eigenlijken zin, datgene wat ons, als zelfbewuste, op eene gelijke bestemming in zich zelven aangelegde wezens, in het algemeen kenmerkt. Zelfbewustzijn geeft ons het gevoel van een Zelf, een Ik te zijn, in tegenstelling met al wat voor ons niet-Ik is, of niet tot ons Ik behoort; dan geeft het verband met die bestemming, als den grondslag van alle menschelijke rechten en plichten, aan ons Ik zedelijke waarde: buiten dit verband ontaardt ons Zelf- of Ik-gevoel in zelfzucht, egoisme. Nu wordt onze persoonlijkheid door den Altruïst niet naar eisch erkend. In zijn stelsel moet zij voor het gemeenschapswezen in ons wijken. Hij legt onze bestemming buiten ons, in de gemeenschap, vanwaar dan onze roeping tot zelfvolmaking zou uitgaan: dit noem ik een oorspronkelijken plicht, vanwege onze betrekking met God, veranderen in een afgeleiden, vanwege het gemeenschapsleven. Wat de beteekenis der woorden betreft, staan alleszins socialisme en egoisme lijnrecht tegenover elkander (II, blz. 280); maar de altruïstische Societas wordt zoozeer alles, dat in de praktijk het egoisme der individuen op haar overgaat. Dezen zijn bepaald, met al hun doen en laten, te haren aanzien verantwoordelijk; haar belang is het schild, waarop elke egoistische, ook de minste vrije handeling van hunne zijde afstuit. Wel spreekt prof. H. (blz. 71) van de gewichtige beteekenis der persoonlijke individualiteit, maar op de vraag: „Welke beteekenis?" antwoordt hij (blz. 255): „Het zedelijk

streven heeft niet de strekking om 's menschen individualiteit te vernietigen en zijn geestelijk bestaan geheel gelijkvormig te maken aan dat van alle overigen of aan volstrekt algemeene regelen; het bedoelt integendeel, het algemeene of de rede van iederen individu op eene andere wijze dan in de overige individuen, alzoo in eene individueel-persoonlijke gestalte te verwezenlijken; ieder mensch moet het menschelijke op eene eigen wijze en in eene eigenaardige vermenging van zijne elementen voorstellen en ontwikkelen." Voor H. bepaalt zich de persoonlijkheid tot het bestaan als zelfbewust, vrij-willend wezen. Dus bedoelt hij met het „individueel-persoonlijke" blijkbaar dat bijzondere, waardoor het éene zelfbewuste, vrij-willende wezen van het andere verschilt. Doch welk gewicht heeft dan zijne geheele opmerking? Is niet juist dat bijzondere het individueele in eigenlijken zin? Zou ook het bestaan dier individualiteit werkelijk eenig gevaar loopen, ingeval de strekking van het zedelijk streven het tegengestelde ware? Laat zich tegen haar iets meer uitrichten dan dat zij in hare werking, door de gemeenschap, aan orde en tucht onderworpen worde? Denken wij aan het bekende spreekwoord over de wijze, waarop ieder vogeltje zingt: dit is zijne natuur. Er kan alleen belet worden, dat eenig zanger de harmonie van het koor verstore. Door H.'s beperkte idee van persoonlijkheid komt zijne opmerking neer op handhaving en bepaling van het recht onzer individueele eigenaardigheid.

In de genoemde metaphysische werking, in dien drang ten goede, binnen den gemoedskring, ligt de oorsprong des zedelijken levens. Onze natuurlijke aandrift tot samenleving onder verdeeling van arbeid, ons sociaal instinct, bevat niets van dien aard. Deze bloot formeele eigenschap onzer natuur, in soort hetzelfde als bij de bijen en mieren, hangt bij ons samen met onze behoefte aan gemeenschap, als volstrekte voorwaarde voor de mogelijkheid onzer lichamelijke en geestelijke ontwikkeling. De werking dier eigenschap geeft ons wel eene noodige opwekking tot zedelijk leven, tot de betrachting van onzen plicht, voor zoover ons aandeel aan den gemeenschappelijken arbeid reikt; doch ook niets meer dan opwekking. Dat leven zelf is iets persoonlijks: een Robinson Crusoe, die, tot mensch opgevoed, zijn leven verder alleen op een eenzaam eiland moet

doorbrengen, kan zich nog uitnemend goed in zijne neigingen en overleggingen waardig gedragen.

Wegens den metaphysischen oorsprong des zedelijken levens mag het niet tot onze betrekking met de menschengemeenschap beperkt worden: onze betrekking met God behoort daarbij. Miskenning van dien oorsprong leidt tot eene onnatuurlijke, ook niet in ons bewustzijn gegronde, scheiding tusschen zedelijk leven en godsdienst. Zijn beide van denzelfden huize, zoo werken zij practisch vereenigd met elkander voort. Voldoen aan den eisch onzer betrekking met God, wat in elk geval dien ondersteldeu Robinson voor zijn eigen persoon overblijft, is zedelijk en godsdienstig leven te gelijk. Wil men, met sommigen, eerbied en vertrouwen en dankbaarheid jegens God afzonderlijk aan het godsdienstig leven toewijzen, dan zijn die gevoelens toch de vrucht van zedelijke motieven, terwijl ook in het geheel aan de beoefening van den godsdienst plichtbesef tot richtsnoer verstrekt. Ik denk hier aan ideale zedelijkheid. Zóo kan ik haar, bij hare beperking tot de gemeenschap, niet noemen: want in die verhouding loopt zij gevaar een empirisch gewicht te verkrijgen, waaronder de gezindheid aan gewicht verliest. Voor het gemeenschappelijk belang komt het niet zoozeer aan op het intieme karakter onzer handelingen, als wel op hare gevolgen en uitwerkselen. Een egoist kan wedijveren in socialisme, zoodra er zijn eigen belang of zijne ijdelheid mede gemoeid is.

Onder die opvatting van het zedelijk leven, waartoe ik mij gedrongen gevoel, heeft de menschengemeenschap hoegenaamd niets te lijden: want zij is, in den concreten vorm eener geordende samenleving, de ons van nature aangewezen *werkkring*. Op haar terrein, in huisgezin en maatschappij en staat, moet blijken wat wij persoonlijk waard zijn. Vermits zij ons dient als onmisbaar middel voor onze opleiding tot onze bestemming, voor onze geheele vorming, zijn wij wederkeerig aan haar verplicht, door ons gedrag haar te dienen als hulp en steun bij hetgeen zij voor het menschenleven beteekent. En brengt zij ons aan alle zijden in verbinding met anderen, allen zonder onderscheid persoonlijke, zelfbewuste wezens, die met ons eene gelijke bestemming in zich omdragen, zoo zijn wij, krachtens onze gemeenschappelijke menschenwaarde, verplicht tot werk-

dadige waardeering van den *mensch* in elkander, niet minder in anderen dan in ons zelven. Zóo komt de eisch onzer betrekking met onze medemenschen aan de orde. Hier behoeft trouwens niet meer van „eisch", of van „verplichting" gesproken te worden; hier gaat het als met de roos van De Génestet: „Tooit de roos zich zelve, zij siert meteen de gaarde". Wie zijne persoonlijke roeping, als mensch, liefheeft, zal dit vanzelf ook aan zijne omgeving toonen, afgezien van hetgeen deze hem voor zijn gevoel van lust of onlust oplevert. Kunnen in de gewone samenleving gevoelens van antipathie jegens sommigen niet uitblijven, ze wijken waar sympathie met het Goddelijke, dat ons allen bezielt, de overmacht heeft. Dáar vestigt zich onder ons een gevoel van heilige *verwantschap*, zoodat wij met geheel ons hart den regel huldigen: „Hebt uwen naaste lief als u zelven", als uw ander Ik. In het verloochenen van een egoistisch, uitsluitend zich zelf zoekend, Ik; in het oprechte kweeken en beoefenen van dien broederlijken, vriend en vijand omvattenden, zin bestaat het eenig degelijke gemeenschapsleven.

Wat H. (II, blz. 256), in samenstemming met Schleiermacher, zegt over „de waarde der bewustheid, dat wij, bij onze voor ons zelven nog onzekere voorstelling van een doel, op algemeene goedkeuring daarvan mogen rekenen, en dat deze algemeene goedkeuring of toestemming hare uitdrukking in de zedewet vindt", is mij niet helder. Welke *zedewet* wordt bedoeld? Eene objectieve, zooals bijv. de Verbondswet onder Israël; of de subjectieve, ongeschreven wet in ons? Zoo, gelijk ik vermoed, de laatste, dan weet ik, dat zij mij categorisch het goede gebiedt, maar niet tevens aangeeft wat in bijzonderheden goed is. Dit moeten wij leeren beoordeelen in de samenleving. De zedelijke bewustheid ontstaat niet, gelijk H. zegt (I, blz. 3), *uit*, maar *door* het gemeenschapsleven, en wel — hierop worde gelet — onder den invloed van ons zedelijk gevoel, d. i. ons innerlijk gevoel, werkzaam onder den indruk van goed en kwaad. Dit gevoel is dus meer dan eene bloote aandoening, het werkt met een bepaald karakter. Het strekt om ons zelfstandig te doen onderscheiden, of hetgeen de samenleving met hare goed- of afkeuring stempelt werkelijk, uit het oogpunt van zedelijke — hoe dan ook begrepen — menschen-

waarde, dien stempel verdient. Stellen wij ons, al zij het volgens traditie, Jezus voor. Met zijne overtuiging van 's menschen zedelijke waarde, als kind van God, stond hij alleen. In hem levende, als de vrucht zijner gemoedservaring, ondervond zij het tegendeel van „algemeene goedkeuring of toestemming." En toch beheerschte zij dermate zijn gevoel, zijn zedelijk gevoel, dat hij tegenover hetgeen door of tot de Ouden gezegd was, en nog vrij algemeen erkend werd, zijn „Ik zeg u" deed hooren. Bij eigen onbeslistheid ten aanzien van de zedelijke waarde onzer handelingen kan de algemeene goedkeuring ons wel voor het oogenblik redden, maar heeft zij geen zedelijk gezag genoeg, om ons, indien wij het ernstig meenen, te bevredigen.

Prof. Hoekstra zal lezers genoeg vinden, die het met zijne gemeenschapsmoraal eens zijn; en ik, ofschoon daartegen gekant, dank hem voor het genot, dat de lezing van zijn boek mij heeft verschaft.

W. Scheffer.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Jan Maclaren, de auteur van *Beside the bonnie brier bush* en van *The days of auld langsyne* heeft thans lezingen over praktische godgeleerdheid uitgegeven: *The cure of souls*, London, Hedder and Stoughton, 1896. Hij deed zoo niet onder dien pseudoniem, maar onder zijn eigen naam: John Watson. Het ontbreekt, zoo meent hij, aan een werk, dat den predikant van gemiddelden aanleg en bekwaamheid, den predikant zooals hij in doorsnede is, terecht helpt bij de gevaren en moeilijkheden die hij op zijn weg ontmoet. In die leemte tracht hij door deze lezingen te voorzien. In 244 wijd gedrukte bladzijden wordt hier het geheele gebied der praktische godgeleerdheid, bijna alle vragen die op gemeenteinrichting, godsdienstoefening, evangeliebediening betrekking hebben, doorloopen, enkele met de gewenschte uitvoerigheid besproken, maar vele — 't spreekt bij den beperkten omvang van het boek van zelf — slechts aangestipt. De negen hoofdstukken handelen over: The genesis of a sermon. The technique of a sermon. Problems of preaching. Theology the theory of religion. The new dogma. The machinery of a congregation. The work of a pastor. The public worship of God. The minister's care of himself.

Hoeveel voortreffelijks de eerste hoofdstukken ook bevatten, b. v. over 't maken van aanteekeningen, 't verzamelen van adversaria voor preêken en de waarde daarvan, bl. 9 vgg., over het zich inleven in zijn onderwerp, bl. 19, over het verkeerde van de preek voor te lezen, bl. 48, enzv. enzv.: het rijkst van inhoud en het meest boeiend door heldere uiteenzetting en verrassende juiste opmerkingen zijn de drie laatste, die over den openbaren eeredienst, over den arbeid van den predikant, over wat hij heeft in acht te nemen ten opzichte van

zich zelven. Ik herinner mij niet ooit eene vergelijking tusschen de waarde van liturgische en die van persoonlijke gebeden op den preêkstoel te hebben gelezen, waarin het goed recht en de voordeelen van beiden zoo fijn gevoeld, zoo juist bepaald, zoo duidelijk geformuleerd waren als die welke hier bl. 206 vgg. wordt geboden. De bladzijden over de verzoekingen van den predikant, gemakzucht, onmanlijkheid en onware plechtstatigheid zal niemand, die op dit gebied ietwat te huis is, lezen zonder ontroering? neen maar wat vrij wat beter is, de lektuur zal hem opwekken, bezielen, louteren. Ik kon hier verder noemen wat W. over 't huisbezoek schrijft en over de inspanning die dat, goed verricht, den predikant kosten moet, over zijn huwelijk en huiselijk leven, over den ellendigen invloed dien een slechte gezondheidstoestand kan hebben op zijne dienstvervulling. Wat hij ook behandelt, nergens ontbreekt iets aan de wijding, den geëleveerden toon waarop ieder onderwerp wordt besproken; overal is wat hij zegt uit het leven, uit de werkelijkheid gegrepen, en — last not least — dezen schrijver is het bij kerk en gemeente alleen en uitsluitend om de godsvrucht der zielen te doen. Vandaar de wonderbare frischheid van deze lezingen. Boeiend zijn zij van de eerste tot de laatste bladzijde. Al wat schoolsch en formeel en kerkelijk is ontbreekt niet alleen, de lezer denkt er niet eens aan.

Watson is predikant in eene congregationaliste gemeente te Liverpool. 't Is dan ook zulk eene congregatie, wier inrichting hij in hoofdstuk 6 schetst. De predikant is er ziel en middelpunt; monarch, maar constitutioneel monarch. Over de verderfelijke versnippering van kracht door kleine, kwijnende gemeentetjes naast elkander te laten bestaan schrijft hij behartigenswaarde bladzijden; ook over het zedelijk kwaad, aan al te kleine gemeenten eigen. Geheel een man van den nieuweren tijd heeft voor hem het oude gemeenteleven, dat vooral in kerkgaan bestond, afgedaan. Hij wil dat het gemeenteleven velerlei, leeszalen, jongelingsvereenigingen enzv. omvatte. The congregation is perhaps the most highly developed institution in human society, p. 132. De geldkwestie telt bij hem blijkbaar niet mede, ook niet als hij fraaie bladzijden over kerkbouw schrijft. Van bemoeiingen met eigenlijk economische toestanden hooren wij weinig of niets.

Verder is de auteur voorstander van de kritische godgeleerdheid. Maar men versta dit wel. Tot de dingen, die hij op zijde zet als nu ja soms voorgekomen maar de moeite van 't bespreken nauwlijks waard, behoort dit dat de kritiek soms „pretentieus" is geweest en de oudere school niet heeft gewaardeerd. 't Spreekt bij hem van zelf, dat de kritische theologie eene apologetische is. De godgeleerden moesten zooveel meer doen dan geschiedt om juiste kennis te verbreiden! Daarnaar wordt zoo gehongerd. W. meent, dat de Christenheid na de mystische, dogmatische, scholastische, kritische periode te hebben doorloopen, thans weer in een mystiek tijdperk verkeert („de macht van het kriticisme is uitgeput", bl. 118) en dat reeds de eerste voorboden naderen van den dogmatischen tijd die ons weer wacht. Tot die voorboden rekent hij Fairbairn's *Christ in Modern Theology* en Canon Gore's *Incarnation.* 't Bewijs, dat wij midden in de mystiek staan, in de tegenwoordige voorliefde voor Tauler, a Kempis, Boehme enzv. en vooral in „the instinctive return to Christ", bl. 120.

Met groote nuchterheid oordeelt W. over deze dingen. Met nuchterheid: maar daarom is voor hem de predikant wel de zielszorger, moest voor den Christen zijne kerk of liever zijne plaats in zijne kerk wel eene heilige plaats zijn, en behoort men den tijd van het Nicaenum en dat Nicaenum zelf niet te minachten.

't Boek vloeit over van opmerkingen, die juist of onjuist mogen zijn, maar die te denken geven. Wat liberale stellingen betreft: people will take from a big, good natured man what would goad them into frenzy from a little man with a shrill voice, p. 115. No one can estimate how much Germany has gained from Luther's genial and robust nature, or Scotland lost through Calvin being a chronic invalid and Knox being a broken man, p. 225; op dezelfde bladzijde is sprake van eene vrouw uit het volk, en hoe zij van een predikant, die blaakte van gezondheid en levenslust, blijkbaar nooit pijn of kommer had gekend en met een vrouw van groot fortuin was getrouwd, vraagde: „wat is dat nu voor een dominé om bij ter kerk te gaan voor eene weduwe met zeven kinderen?" En zij houdt zich aan een herder, die kras calvinistisch preekt en eene leverziekte heeft. Zoo, gaat W. voort, hebben zieke-

lijke predikanten ook iets voor, zij trekken ook zielen; maar hunne kerkelijke en godgeleerde inzichten moet men niet dan met groote behoedzaamheid aanvaarden. Of men leze bl. 202 over den man die 's morgens ontstemd wakker wordt, en hoe weldadig het samengaan en samenzijn en samenzingen voor hem wordt, of den raad dien hij bl. 217 vg. geeft: If one desires to complete the substance of his prayers, it is wise to form a litany for himself with much cure and pains — collecting all the ordinary petitions which occur to him, or are suggested by his experience as a minister a. s. f.

Doch ik kan aan het boek hier moeilijk recht doen wedervaren. Zijne verdienste ligt in den rijken schat van fijne en nobel gevoelde niet maar opmerkingen, neen! denkbeelden: hoe gemeente en predikant elkanders eer en goeden naam hebben op te houden en dergl.

Watson's *Cure of souls* is een boek zonder geleerdheid, maar buitengewoon leerrijk en dat, geloof ik, niet anders dan eene weldaad en een zegen zal zijn voor ieder predikant die het leest.

Het is moeilijk uit te maken, of men het boekje van Paul Gerade, *Meine Erlebnisse als Dorfpastor* (1883–1893), Magdeburg, Rathe, 1895, 151 S. 2 Mark, een dubbelganger of een tegenhanger van Watson moet noemen. 't Beweegt zich op hetzelfde gebied, 't is even fraai en levendig en boeiend geschreven, 't is even vreemd aan alle schoolsche geleerdheid, 't is niet minder dan Maclaren's arbeid bezield door dat weldadig geloof, dat geen oogenblik den moed op zegen en toekomst der evangeliebediening laat varen. En deze laatste kenmerken treffen den lezer niet alleen daarom zoo sterk, omdat ze, bij Engelschen zeer gewoon, bij onze oostelijke naburen zooveel minder voorkomen, bij wie gejammer over de kerk en klaagtonen over de kloof, die het volk van de religie scheidt, zich meer doen vernemen. Maar Gerade's open oog voor de werkelijkheid is te merkwaardiger bij een schrijver, die zich laat ontvallen, dat men om op zielen te werken toch z. i. eerst moet weten wat de ziel is en psychologie moet studeeren, waarbij hij 't ons dan in de keus laat of wij met Aristoteles dan wel met Herbart willen beginnen. En zijn optimisme

verdient te meer bewondering omdat hij zijne ervaringen uitsluitend onder een boerenstand heeft opgedaan, die — hij zegt het met zoovele woorden — in „leugen, bedrog en ontucht" opgroeit! 't Ware onbillijk zijn boekje zelf plomp te noemen, ofschoon de opmerking juist is, die ik meen daarover ergens gelezen te hebben dat men 't vooral niet hardop moet voorlezen in gezelschap van jonge vrouwen. Toch, in welk een reinen, vromen, kuischen dampkring beweegt zich Watson en verplaatst hij ons tevens; voor welke droevige verschijnselen daarentegen plaatst ons de duitsche schrijver! Realistisch is de eerste niet minder. Maar hij heeft blijkbaar fijner en dieper in zielen gelezen, en heeft zeker ook andere menschen rondom zich gehad; menschen, in wie wij Hollanders, geloof ik meer onze omgeving terugvinden dan in de — naar ik vermoed: brandenburgsche — dorpen van Gerade. Deze laatste naam zal wel een pseudoniem wezen. Zoo schrijft men niet over dorpen, die een ieder zou kunnen aanwijzen.

Ongetwijfeld valt ook uit Gerade allerlei te leeren: over de waarde, die 't voor de evangeliebediening heeft lokale antecedenten te kennen; over de wijze, waarop juist eene landbouwende bevolking de toepassing van leerredenen maakt en de voorstellingen in haar meest heerschende aangaande de goddelijke rechtvaardigheid in de wereld; over de doelloosheid van gekunstelde pogingen tot verheffing van het volk, den zonderlingen afloop van allerlei vereenigingen, kransjes en dergelijke, terwijl G. daarentegen van toespraken nu en dan in de herberg gehouden over vragen van den dag niet dan voldoening beleefde. „Hinein also ins Volk! Hinein in die Volksversammlungen! Hinein in die grosze und kleine Politik! Laszt uns etwas weltlicher werden, damit die Welt etwas kirchlicher werde!" S. 144. Doch de man, die zoo schrijft, is eigenlijk het meest te huis in den herderlijken arbeid aan de individuen, aan de enkele zielen. Dat bewijst zijn werkje, waar wij 't ook opslaan, met zijn schat van verhalen, ontmoetingen, gesprekken, alle even gezond, nuchter, verstandig, ook geestig en pikant, maar waarin — niet de kleinste lof — nooit aan de zucht om geestig en pikant te zijn ernst of waardigheid worden opgeofferd. In ieder van de dozijnen discoursen is 't den eenen spreker om het zieleheil des anderen te doen, en de

eerste gaat veel te menschkundig te werk om zijne belangstelling ooit op te dringen. Curieus zijn nog de recepten hoe een ernstig woord vast te knoopen aan de vijf antwoorden, die een dominé ten platten lande op de vraag: „hoe gaat het?" gewoonlijk krijgt, S. 107 fg.

S. C.

Ik kan ditmaal mijn letterkundig overzicht niet waardiger aanvangen dan met de vermelding dat verschenen is het laatste deel der *Concordance to the Septuagint* van Hatch and Redpath, en een hartelijken gelukwensch aan den laatste, die dit zware werk heeft mogen voltooien. In jaarg. XXVI, bl. 549—551 heb ik op het belang der uitgave gewezen en mij een paar aanmerkingen er op veroorloofd. Nu heb ik er niets bij te voegen dan de vermelding dat Rev. Redpath bezig is met de bewerking van een Concordance op al de eigennamen in de LXX, die ook door de Clarendon Press zal uitgegeven worden. Wellicht zullen wij daardoor een weinig den weg leeren vinden in dien chaos.

Drie nieuwe bewerkingen van reeds te goeder faam bekend staande „inleidingen" hebben wij aan te kondigen. Voorop ga die van Dr. G. Wildeboer, *De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan*, 2de druk. (Groningen. J. B. Wolters. 1896, XII, 543 bll. Prijs *f* 5.50). Dat dit boek, waarvan de eerste druk in 1893 verscheen, behalve eene Engelsche en eene Duitsche vertaling, nu reeds een tweede uitgaaf beleeft, is reden van blijdschap: het toont, dat in dit vak ook te onzent veel belangstelling is en nuttige werken, in goeden geest geschreven, koopers, dus zeker ook lezers, vinden. Daar ik in dit tijdschrift, XXVII, bl. 573 vv., het werk heb besproken en het in hoofdzaak, natuurlijk, onveranderd is, mag ik er nu kort over zijn. De eenige wijziging van beteekenis die er in is aangebracht werd veroorzaakt door de studie van Dr. Kosters „Het herstel van Israël in het Perzische Tijdvak", waarvan W. reeds vroeger (Theol. Stud. 1894, bl. 277 vv.) de resultaten aanvaard had. Dientengevolge wordt de geloofwaardigheid van Kronieken-Ezra-Nehemja voor het naexielische tijdvak nu minder hoog aangeslagen dan vroeger en de grove chronologische vergissing van Ezra 4: 6 op rekening

van den onhistorischen zin des schrijvers gezet. Ook op andere punten is op de nieuwste onderzoekingen acht geslagen. Zoo wordt bij de bespreking van het Hooglied op Budde's verhandeling in The New World van 1894 gewezen. De bezwaren door C. Bruston hiertegen ingebracht (Le Xe Congr. des Orient. et de l'Anc. Test.) zijn nog niet vermeld.

Vinde het boek opnieuw zijn weg!

Van An introduction to the Literature of the O. T. van Dr. S. R. Driver verscheen de eerste uitgave in 1891 (zie Th. T. XXVI, 185 vv.); hoeveel opgang het boek heeft gemaakt, blijkt uit het feit, dat thans naar de vijfde uitgave een Duitsche vertaling het licht ziet, *Einleitung in die Litteratur des alten Testaments*, von S. R. Driver. Nach der fünften vom Verfasser für die deutsche Bearbeitung durchgesehenen und vielfach erweiterten englischen Ausgabe übersetzt und mit ergänzenden Anmerkungen herausgegeben von Dr. J. W. Rothstein, Lic. u. a. o. Prof. der Theol. a. d. Univ. zu Halle. (Berlin, Reuther u. Reichard, 1896. XXIII + 620 bll. Prijs 10 M., geb. 12 M.). Met blijdschap zien wij, dat het werk zooveel aftrek vindt; want het voert de gebruikers in eene goede lijn, terwijl de uitvoerige literatuuropgave er eene groote aanbeveling van is. De vertaler roemt in zijne voorrede èn de bijzonder praktische inrichting van het werk, èn den rijken inhoud er van, èn het voorzichtig, bezadigd oordeel des schrijvers over de kritische vragen. Alles terecht. Driver loopt niet over ijs van éen nacht. Hij is behoudend van nature. Waar hij afwijkt van de traditioneele opvattingen heeft hij er duchtige redenen voor. Hij is zijn vertaler wel eens te behoudend, zooals uit de korte opmerkingen blijkt die deze — met een R. geteekend — aan den voet der bladzijden plaatste. Zoo vindt hij het blijkbaar niet goed, dat Driver zoo sceptisch staat tegenover de beschouwingen van H. Hackmann, neergelegd in diens Die Zukunfterwartung des Jesaja, die zoo warmen bijval gevonden hebben bij Kosters (zie Th. T. 1894. 387 vv.) en bij Cheyne in zijn Introduction to the book of Isaiah. In het algemeen staat Driver nog op het oude kritische standpunt: het boek Jezaja is van den profeet van dien naam, met uitzondering van „onechte" stukken; in stede van het nieuwere,

eenig ware: het boek Jezaja is uit de vierde of derde eeuw, maar er zijn oude stukken, ook profetieën van Jezaja, in verwerkt. Het onus probandi ligt op dengene die een stuk oud noemt. — Wat de hypothese-Kosters over Ezra-Nehemja aangaat, zij wordt nadat het boek behandeld is besproken, met opgave van de litteratuur er over, maar zonderdat zij beoordeeld wordt. De laatste beoordeelingen der hypothese, die van C. C. Torrey, in Beihefte zur Z. f. d. a. t. Wissenschaft II, en van E. Meyer in Entstehung des Judenthums, kon de schrijver nog niet kennen. — De stroom der onderzoekingen op het gebied van het O. T. vloeit altijd door. Gelukkig wie dien in de rechte bedding leidt!

Dat doet ook Dr. C. H. Cornill, van wiens *Einleitung in das Alte Testament*, eene derde en vierde uitgave — waarom zij niet eenvoudig de derde heet, vat ik niet — verschenen is (Freiburg i. B. u. Leipzig. J. C. B. Mohr. 1896. XVI + 359 bll. Prijs 5 M., geb. 6 M.). Nieuw bewerkt heet zij en is zij inderdaad. Hoewel slechts 38 bll. uitgebreider dan de tweede uitgaaf, van 1892, behandelt zij meer onderwerpen. Vooreerst staat nu boven elke paragraaf eene beknopte opgaaf der voornaamste werken over haar inhoud; dan is de geschiedenis van den Kanon uitvoeriger behandeld; eindelijk is er eene bespreking der apokriefe en pseudepigrafische letterkunde bijgevoegd. Daarentegen zijn de eerste paragrafen, prolegomena en geschiedenis der Pentateuchkritiek ingekort. Zooals de voorrede mededeelt, heeft de schrijver zeer tegen zijn zin, alleen omdat men het verlangde en het voor studenten, in wier handen hij zijn werk het meest zag, nuttig is, de niet-kanonieke letterkunde besproken; hij houdt van haar niet. Nu, dit is ook te bespeuren. Stelde hij zich hier ten hoogsten doel, de gebruikers van zijn boek op dat gebied min of meer te oriënteeren, meer heeft hij niet bereikt. Zijne geringe liefde voor die boeken maakt, dat hij aan enkele er van geen recht heeft laten weervaren. Zoo de hoogstbelangrijke 1e en 2e boeken der Makkabeën, die niet verdienden in drie bll. afgedaan te worden, samen even kort als Ester alleen, en korter dan Prediker en Hooglied, terwijl zij veel gewichtiger zijn dan die kanonieke boeken. Hij had niet eens het grondig artikel van Kosters, Theol.

Tijdschr. XII, 491—558 — dat ook aan Schürer ontgaan is — behoeven te kennen, om te weten van hoeveel belang die geschriften zijn voor onze kennis èn van de lotgevallen èn van het inwendig, bepaald het godsdienstig, leven der Joden. Het boek Jubileën krijgt slechts anderhalve bladzijde; maar er had althans bij moeten vermeld zijn, dat eene volledige vertaling er van naar betere handschriften dan aan Dillmann ten dienste stonden verschenen is in the Jewish Quarterly Review van 1893 July, October, 1894 July, 1895 January, en dat de geleerde bewerker hiervan, R. H. Charles, in 1895 gegeven heeft The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees. Ook voor studenten ware dit van waarde geweest. Insgelijks ontbreekt bij 4 Ezra en het Psalterium Salomonis de nieuwste litteratuur. C. zelf voelt dat hij in dit deel van zijn werk heeft gestroopt op eens anders, met name Schürers, jachtgebied, wiens werk toch reeds tien jaren oud is.

Bij de behandeling der kanonieke boeken voelt Cornill zich op eigen terrein, en daarbij heeft hij zijn best gedaan, van al wat hierop in de jaren die na de tweede uitgaaf vervlogen zijn gearbeid is kennis te nemen en het te verwerken. Dat hem dit niet in elk stuk even goed gelukt is, mag men hem nauwelijks kwalijk nemen: het aantal belangrijke werken dat in die vier jaren is verschenen is groot, en sommige behelzen diep ingrijpende studiën. Maar 't is toch de moeite waard, te wijzen op zwakke punten. Bij Jezaja heeft hij èn Hackmann's Zukunftserwartung èn Cheyne's Introduction vermeld; maar hij heeft m.i. aan hunne onderzoekingen niet het recht laten weervaren dat zij verdienen. Vermoedelijk zullen voortgezette studie, ook naar aanleiding van die werken, C. nopen tot het aanbrengen van groote wijzigingen in het door hem over het boek Jezaja geschrevene. En m.i. onverdedigbaar is wat hij gedaan heeft ten aanzien van Kosters' hypothese over Ezra-Nehemja. Het stond hem vrij, te doen als Driver: haar te vermelden zonder kritiek; maar niet, haar te verwerpen, terwijl de vermelding van Hoonacker en Kosters als medestanders, in plaats van als tegenstanders, toont dat hij hunne geschriften niet gelezen heeft; zoo dat de verklaring dat de ingebrachte bezwaren onvoldoende zijn alleen rust op het gezag van Wellhausen — een man met wiens oordeel men te recht rekening

houdt, maar feilbaar als ieder. Had C. Kosters' werk gelezen, dan zou hij zeker niet op S. 58 zoo stellig hebben gezegd, dat in 458 P^2 reeds met P^1 verbonden was, en wel door Ezra; eene stelling, waartegen hij trouwens zelf op dezelfde bladzijde een bezwaar inbrengt. — Weinig voldaan heeft mij ook § 75, over den Alexandrijnschen kanon. Het onderwerp is zeer moeilijk; maar wat C. aanvoert ten bewijze dat de Egyptische, Grieksch sprekende Joden een anderen kanon hadden dan de Palestijnsche komt mij voor, niet afdoende te zijn. Op twee omstandigheden moet hierbij, m. i., meer dan C. deed de aandacht gevestigd worden. Vooreerst op het feit dat onze handschriften der LXX alle van Christelijken oorsprong zijn, terwijl de Christenen, al kenden zij zonder twijfel den omvang van den Hebreeuwschen Bijbel, zeker vrijzinniger te dezen waren dan de Joden. Getuige het verschil in den inhoud hunner H. Schrift bij LXX, Hieronymus, de Ethiopische Kerk, trokken zij de lijn tusschen kanoniek en niet-kanoniek niet zoo scherp; zij citeerden Henoch evengoed als Genesis. De inhoud van onze handschriften bewijst dus zeer weinig of niets ten aanzien van het oordeel der Palestijnsche Joden over de kanoniciteit van een boek. Dan was het begrip „kanoniek" bij de Joden en de oudste Christenen niet zoo scherp begrensd als bij ons; Cornill wijst te recht op Wildeboer, Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds § 8; en houdt men de zaak zelve goed in het oog, dan heeft dit op de beslissing van deze vraag grooten invloed. Wanneer de Christelijke Kerk zegt dat een boek kanoniek is, dan hecht zij daaraan het begrip: van God ingegeven, dus in alles betrouwbaar; maar de ouden namen het zoo streng niet. Zooals zij een profeet het eene oogenblik een gek noemden, om het volgende zijn woord als dat van God te gehoorzamen, ook omgekeerd, hem als Gods gezant huldigden, om hem straks, als hij eene profetie gaf die hun niet aanstond, op water en brood te zetten, zoo kon men een boek voor goddelijk verklaren, eene wet voor Mozaïsch, een psalm voor Davidisch, en toch straks van dat boek een geheel omgewerkte uitgaaf het licht doen zien, eene nieuwe wet invoeren die met de oude in lijnrechten strijd was, en dat lied verminkt in een gezangboek opnemen, alles met onverminderden eerbied voor de openbaringen den vaderen ten deel gevallen. Dus, dat

Jozefus zijne stof met dezelfde vrijmoedigheid aan het O. T. en aan de Apokriefen ontleent, bewijst volmaakt niets tegen het bestaan van een kanon; hij doet eveneens met Strabo en Nicolaus van Damaskus. In waarheidszin zijn wij de ouden ver vooruit.

C's boek wordt aan deze universiteit veel door studenten gebruikt; hij heeft het ook in de eerste plaats voor dezulken bestemd. De matige omvang maakt het voor hen aanbevelingswaardig. Maar niet zonder grond klagen zij vaak over de zwaarte der lectuur. In de paragrafen over de Pentateuch b. v. wordt heel wat als bekend ondersteld dat studenten niet weten, aangestipt waarvan de uitwerking gewenscht was: de weinige regels § 12, 7 aan de stelling gewijd dat men in den tijd vóór Deuteronomium „erst recht nichts" van de wet in P. wist zijn voor eerstbeginnenden raadselachtig; wat men in Kuenen's H. C. O[2]. I in § 11 van het aan de Hexateuch gewijde hoofdstuk geleidelijk en overtuigend leert moet de lezer hier weten, wil hij Cornills bewijsvoering waardeeren. Maar — hoe ontzaglijk zwaar het is die ingewikkelde vraagstukken beknopt te behandelen, weet ieder die zich er mede bezig gehouden heeft, en alles bijeengenomen heeft Cornill alweder een voortreffelijk boek gegeven. Het brenge de wetenschap vooruit en stelle velen in kennis van hare resultaten!

In de kostelijke reeks „Grundriss der theologischen Wissenschaften", door de kloeke firma Mohr uitgegeven, verscheen *Geographie des alten Palästina* von Dr. F. Buhl (300 bll. J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. u. Leipzig 1896. Prijs 6,60 M.). Dit is een zeer leerzaam boek. Prof. Buhl, op het gebied der beschrijving van Palestina bekend door zijn studie over het noordelijk deel van het Overjordaansche (zie Th. Tijdschr. 1895, 327), heeft hier eene menigte belangrijke bijzonderheden bijeengebracht met rijke opgave van geschriften er over. Eene lijst der behandelde namen maakt dat men gemakkelijk het onderwerp vinden kan waarover men iets weten wil. Eene vereenvoudigde uitgave der bekende kaart van Fischer en Guthe, zonder de kartons, is aan het werk toegevoegd; een kaartje van het oude Jeruzalem staat bij de bespreking van die stad. Terwijl de groote vlijt waarmede zeer veel dat ter zake

dient hier warmen lof verdient, heb ik toch een ernstig bezwaar tegen het werk, een bezwaar betreffende de methode van de bewerking der stof. Buhl verdeelde haar in twee deelen: bl. 9—63 behelst de geografische beschrijving van Palestina, bl. 64—273 de historische geografie er van. Maar deze twee onderwerpen loopen zoo in elkander dat èn herhalingen onvermijdelijk waren èn het eerste deel zeer onvolledig moest worden. Men oordeele! De eerste vraag die B. uit den aard der zaak moest stellen was: van welk land ga ik de beschrijving geven? Antwoord: van Palestina. Maar welk gewest zoo mag genoemd worden, is niet te bepalen. Eerst in de 4[de] eeuw na Chr. dekt de naam een goed bepaalde landstreek, en wel eene engere dan Buhl ging beschrijven (zie het karton in mijn Atlas voor Bijbelsche en Kerkelijke geschiedenis bij kaart XXIII). Had hij het oog op „het land van Israël", dan rijst de vraag: het land Israëls in welken tijd? B. heeft die moeilijkheid wel gevoeld; maar terwijl hij in § 7 en 8 handelt over de natuurlijke grenzen des lands, bespreekt hij § 42—47, ter inleiding op de historische geografie des lands, den omvang dien het politisch in verschillende tijden gehad heeft. Het feit nu is, dat „Palestina" geen natuurlijke grenzen heeft, en dat een zeker gedeelte van het Syrische kustland boven andere gedeelten hiervan onze aandacht trekt, omdat het Israëls land was. — Tot de „geografische beschrijving" van een land behooren zeker de „naturbestimmte Landschaften, Berge, Thäler, Ebenen, Flüsse, Seen, Quellen u. a."; maar deze krijgen wij, zeer breed, eerst bij het historische deel. — In het geografisch gedeelte worden ook aan de flora en de fauna een paar paragrafen gewijd, terwijl de behandeling der mineralen ontbreekt; en in die paragrafen voelt men diep het gemis aan methode: van enkele planten toch die tegenwoordig in Palestina goed gedijen maar er vroeger onbekend waren, b. v. tabak, wordt dit vermeld, van andere vergeten; zoo wordt van de rogge gezegd dat zij tegenwoordig er weinig verbouwd wordt; dit gaat ons niets aan, maar wel het feit dat de oude Israëlieten dit uit Pontus afkomstig graan niet gekend hebben. Zoo is er meer.

Wie het oude Palestina wil beschrijven make zich eerst zeer duidelijk, van waar hij de noodige gegevens moet verza-

melen en hoe hij ze moet rangschikken en schiften. Men ga uit, des bewust, van het tegenwoordige P., zijn natuurlijke gesteldheid, klimaat, mineralen, planten, dieren. Dan vrage men zich af, welke veranderingen in den loop des tijds, èn door natuurlijke oorzaken, èn door de hand des menschen, daar zijn aangebracht. Is de zeekust al dan niet gerezen? hebben de stroomen daardoor een min of meer anderen loop gekregen? Zeker hebben ze zich veel dieper beddingen gegraven. De bergen zijn verweerd en door de ontwouding beroofd van humus. Het goed of slecht bestuur des lands heeft op den omvang der woestijnen zeer afwisselenden invloed gehad. De wilde dieren die oudtijds in P. in grooten getale voorkwamen zijn meerendeels uitgeroeid; sommige soorten zijn zelfs verdwenen. Tal van planten en sommige dieren zijn sedert Alexander den Groote uit het Oosten in P. ingevoerd; vele andere uit andere streken, o. a. uit Amerika. Zoo is de kennis der geschiedenis van het land onmisbaar voor de kennis van den ouden toestand. „Zeitlich", zegt B. in zijn voorrede, „habe ich den Stoff so begrenzt, dass in der Regel nur die biblischen Schriften, Josephus, die talmudische Litteratur und die Onomastica des Eusebius und Hieronymus berücksichtigt werden". Ik verklaar, niet te begrijpen wat die „beperking in tijd" beteekent. Wil het zeggen: met hetgeen andere en latere schrijvers over P. gezegd hebben houd ik mij niet op, dan is dit vooreerst ongeoorloofde willekeur, en ook, gelukkig, op elke bladzijde uit het oog verloren; B. vermeldt toch de hedendaagsche namen en maakt ruimschoots gebruik van de onderzoekingen der hedendaagsche geleerden. In die onbegrijpelijke zinsnede komt de ontstentenis van methode aan den dag. — Ziedaar een ernstig bezwaar tegen dit werk ingebracht; maar ik mag er geen afscheid van nemen dan met de herhaalde verklaring dat er veel uit is te leeren en met name de opgave der geraadpleegde werken zeer nuttig is.

Zeer natuurlijk sluit zich bij de aankondiging van eene handleiding over de geografie van Palestina de bespreking aan van de *Wandkarte von Palästina zur biblischen Geschichte*, von Dr. H. Fischer und Prof. Dr. H. Guthe. Mit drei Nebenkarten: Das alte Jerusalem, Jerusalems Belagerung durch die

Römer, u. die Sinai-Halbinsel und ihre Nachbargebiete. Sechs Blatt in Farbendruck, 1,67 m. hoch, 1,52 m. breit (Leipzig. H. Wagner u. E. Debes. Prijs 6 Mark, op linnen met rollen 13 Mark). Terecht mag de uitgever in zijn prospectus zeggen, dat deze wandkaart beter dan eenige andere op de hoogte der wetenschap is. De vergelijking van haar met de kleine kaart, waarop ik daarstraks weder wees, heeft prof. Guthe gemakkelijk gemaakt door gene in de Mittheilungen van Z. d. D. P. V. S. 66 ff. te bespreken. Voor eenige bijzonderheden mag ik daarheen verwijzen. Wat de hoofdkaart betreft, vergenoeg ik mij met aan te stippen wat wij hier ontvangen. Vooreerst dan een juiste en duidelijke terreinteekening. Dat de stroomen den indruk geven dat ze groote rivieren zijn — de Lita en de Kisjon zijn bijna even zwaar geteekend als de Jordaan — is wellicht op eene wandkaart onvermijdelijk: men moet den loop op een afstand kunnen zien. De bergstreken en de lage vlakten zijn door den kleurendruk duidelijk te onderkennen, en de kleuren zijn toch niet hard. Voorts worden met zware stippen de plaatsen van ouder en nieuwer tijd aangegeven; die uit den tijd na de 1e eeuw spaarzaam, de Bijbelsche namen uit verschillenden tijd naast elkaar; dit kan niet anders: dezelfde kaart moet dienen voor den tijd van Saul en dien van Jozefus. Wanneer de bewerkers eene plaats wilden aangeven welker ligging onzeker is, zetten zij enkele malen een vraagteeken; wilden zij den naam eener plaats vermelden welker ligging geheel onbekend is en die men toch zoekt, b. v. Gath, dan zetten zij den naam zonder stip. Gelukkig hebben zij het grondgebied der twaalf stammen niet door grenzen onderscheiden. De eenige grenzen van landstreken die zij aangaven zijn die der vier districten in Jezus' tijd, Galilea, Samaria, Judea en Perea. Had die tusschen Judea en Idumea er niet aan toegevoegd moeten zijn? Met recht wijst Guthe op een kenmerk zijner kaart, dat zij vóor heeft boven andere, nl. de teekening der wegen, groote en kleine, die het land doorsnijden.

Wat de kartons betreft, dat van het oude Jeruzalem vind ik niet zoo gelukkig uitgevallen als de hoofdkaart; de vermenging der tijden hindert hier zeer. Afgezien van de vraag, of de ringmuur van Salomo inderdaad den westelijken heuvel

omvat heeft — waaromtrent mijne ernstige twijfelingen niet uit den weg geruimd zijn — is het storend, op dien ringmuur den naam van den toren Fasael te vinden en binnen dien muur het paleis van Herodes en dat der Hasmoneën, naast — op den oostelijken heuvel — den burg Sion, het harnashuis, het huis der helden, Davids paleis, dat van Salomo, het Libanonhuis, de troonzaal, waaromtrent wij eigenlijk niets anders weten dan dat de tempel van Salomo met zijn paleis éen koningsburg heeft uitgemaakt. Die Salomonische gebouwen liggen hier binnen een muur die den Herodiaanschen tempel en de Antonia omgeeft, terwijl die ruimte met den niet-historischen naam Morija wordt aangeduid. Dit alles kan niet anders dan verwarring stichten bij de leerlingen. De teekening heet gemaakt te zijn naar die van F. Spiess, Das Jerusalem des Josephus; maar deze heeft al die verwarrende opgaven niet, en ook op sommige punten geheel afwijkende aangiften; F. en G. zetten o. a. de Gennathpoort aan een geheel ander punt van den muur der Bovenstad dan Spiess. Het karton van Jeruzalems belegering door de Romeinen is m. i. onnut. Wie behandelt ooit met eene classe dat beleg zoo uitvoerig? De ruimte aan Jeruzalem gewijd had m. i. beter kunnen gebruikt worden. Had men liever het Jeruzalem van Salomo en dat van Agrippa II afzonderlijk gegeven! Dan was bij het eene de fantaisie aan het werk geweest, bij het tweede de wetenschap. Met groote ingenomenheid daarentegen wijs ik op het karton dat het land weergeeft tusschen den Nijl, de punt van het zg. Sinaïetisch schiereiland, het land van Moab en Palestina tot ten n. van Samarië Een duidelijke, fraaie terreinteekening geeft een klaar overzicht van dit land. Om toch ook hier eene vraag te doen? Met welk recht staat de naam Gebergte Seïr alleen bij den keten ten z. van de Doode Zee, en die van Arabia Petræa ten o. daarvan? Beide behooren toch evengoed bij het land ten z. van Judea. Maar de vrees allerlei namen elkander te doen kruisen heeft hierbij zeker haar rol gespeeld.

Bij onzen dank aan de auteurs en aan de uitgeversfirma, die de kaart zoo schoon uitvoerde, onze hartelijke wensch dat velen van dit voortreffelijk hulpmiddel voor het onderwijs in de geschiedenis van Israël mogen gebruik maken.

The Jewish Quarterly Review IX. N. 34. Jan. 1897 toont opnieuw in schoone proeven, hoe zij in tweeërlei richting tracht nuttig te zijn: door streng wetenschappelijke studiën, alleen voor vakgeleerden genietbaar, en door meer populaire verhandelingen, geschikt om in ruimer kring verlichting aan te brengen. Tot gene soort behoort o. a. eene verhandeling van Prof. A. Büchler, The sources of Josephus for the history of Syria, waaruit blijkt, hoe Jozefus zijne zegslieden gebruikt, en vooral, hoe groote verplichting hij aan Nicolaus van Damaskus had; tot de eerste eene merkwaardige verzameling adviezen over een plan tot verbreiding van een vrijzinnig Jodendom. Over deze een enkel woord! In de Fortnightly Review van Oct. 1896 had O. J. Simon een artikel geplaatst waarin hij voorstelde, onder leiding van sprekers van allerlei confessie op Zondag godsdienstoefening te houden, van de Joodsche formuliergebeden daarvoor zooveel over te nemen als ook een niet-Jood kon stichten, en op die wijze Joden en Christenen samen te brengen. Hij meende langs dien weg het vrijzinnige, volgens hem het echte en oorspronkelijke, Jodendom te zullen uitbreiden. Sedert hij zijn stuk in de Fortnightly schreef was zijn verwachting dat zijn plan niet onuitvoerbaar of onvruchtbaar zou blijken te zijn versterkt door het feit dat een der redacteurs van de J. Q. R., C. G. Montefiore, op uitnoodiging van het bestuur van Manchester College in 1896 een openingsrede van den leercursus had gehouden. Een Jood de openingsrede houdende in eene Christelijke theologische school! Waarom zou dan het Jodendom de oude instelling van „de proselieten der poort" niet weder doen herleven? De redactie van de J. Q. R. nu vroeg aan tal van Joodsche en Christelijke mannen en vrouwen van beteekenis hun oordeel over dat plan, en nam, in dezelfde aflevering waarin zij ook Montefiore's openingsrede, „Unitarianism and Judaism", plaatste, een en twintig antwoorden op. Hier verkeeren wij dientengevolge in een merkwaardigen kring en hooren achtereenvolgens den opperrabbijn Dr. Adler en Dr. James Martineau, Rev. Charles Voysey en den bekenden novellist I. Zangwill. Slechts van een enkelen ontvangt de heer Simon aanmoediging. Die herleving van de „proselieten der poort" — die trouwens nooit bestaan hebben (zie E. Schürer, Gesch. II,

567 f.) en ook volgens de beginselen van het Jodendom niet konden bestaan — lacht den Joden, hoe vrijzinnig ook, geenszins aan; de poging om het Jodendom uit te breiden door verloochening van al wat specifiek Joodsch is — an attempt to realise the Mission of Judaism with a fifty per cent. reduction — lijkt hun weinig eervol voor het Jodendom, en schier alle raadgevers van beide confessies komen hierin overeen, dat het plan wel strekken zal om het Unitarische Christendom, maar niet om het Jodendom uit te breiden. — De heer Simon zal eenige oordeelvellingen beantwoorden. Of hij daarvan veel vreugd beleven zal? Ik betwijfel het zeer.

De heer C. G. Montefiore intusschen is een ijverig kampioen voor het vrijzinnig Jodendom dat hij belijdt. Hij gelooft aan de toekomst en den duurzamen gezegenden invloed er van. Dit bleek o. a. in 1892, toen hij in de Hibbert lectures van dat jaar, Lectures on the origin and growth of religion enz., warme woorden daaraan wijdde (p. 551 f.). Verg. over dit schoone werk, bepaald over het laatste hoofdstuk er van, Theol. Tijdschr. XXVII, 465—467. Hij verloochent zijn standpunt geenszins in een nieuw boek, welks eerste deel verschenen is, *The Bible for home reading, edited with comments and reflections for the use of Jewish parents and childern. First part, to the second visit of Nehemiah to Jerusalem* (London and New-York, Macmillan and Co. 1896, XVIII + 621 bll.). In het tweede deel zullen wij uitgelezen stukken ontvangen van de boeken die na Nehemja zijn geschreven en de geschiedenis tot het tijdvak der Makkabeën met uittreksels uit apokriefe boeken. Het N. T. laat hij blijkbaar liggen.

Na eene zeer korte inleiding over den Bijbel — juister over het O. T. — ontvangen wij eene reeks stukken van het O. T., met groote letters gedrukt, in de eigen woorden van het Bijbel, hier en daar verkort, met weglating van onverstaanbare en onkiesche gedeelten, van elkander gescheiden en aan elkander geregen door opmerkingen, verklaringen, uitweidingen, toepassingen, met kleiner letter gedrukt. De auteur deelt ons mede, dat hij het werk is begonnen tot voorlichting van zijn zoon, maar dat zijn gehoor, terwijl hij arbeidde, in zijne verbeelding talrijker werd. Inderdaad, men kan het het

boek aanzien dat het zoo ontstaan is. De schrijver leest den Bijbel met jongelieden. Hij leest dien zooals een verstandig, ernstig man dat doet, met overleg, hier wat overslaande, daar gedeelten die in een ander boek staan maar ter zake dienen inlasschend, nu eens voortgaande, kapittels achtereen, zonder andere dan korte opmerkingen, dan weder bij belangrijke punten rustig stilstaande — de Verzoendag kost hem acht bladzijden, die zeer schoon zijn. Hij begint bij Abraham en vertelt door tot Nehemja toe, waarna nog de eerste hoofdstukken van Genesis behandeld worden en het deel met eenige psalmen besloten wordt.

De heer Montefiore, gevoed met de werken der kritische school en vrij staande tegenover de vragen èn naar het historisch karakter der verhalen, èn naar het bindend karakter der wetten, nam, toen hij dit boek ging schrijven, eene taak op zich waarvan hij zich de zwaarte geenszins ontveinsde. Hij heeft haar m. i. in menig opzicht voortreffelijk volbracht. Wat den vorm betreft, de schrijver is vóor alles duidelijk. De zoon waarvoor hij arbeidt groeit gaandeweg en kan van lieverlede meer dragen. Wel verwijst zijn vader hem menigmaal naar later tijd, waarin hem klaar zal worden wat nu nog boven zijne bevatting gaat; maar hij geeft toch vele beschouwingen ten beste waarmede ook volwassenen tevreden kunnen zijn. Doch dit schaadt niet. Laat een jeugdig lezer maar soms denken: dat is mij te hoog! Hij kan er ín groeien. En Montefiore blijft steeds onderhoudend en frisch.

De kennis van de geschiedenis die opgedaan wordt wanneer men volgens deze methode den Bijbel leest is natuurlijk gebrekkig. Al hoort men ook onbewimpeld, dat wij uit den ouden tijd niets dan verwrongen overleveringen en legenden hebben, toch maakt men zich, wanneer men achtereenvolgens veel van Abraham, Izaäk enz. leest, niet duidelijk dat voor den historicus de geheele geschiedenis van Israël vóor Mozes volmaakt onbekend is. En al vernemen wij, dat niet éen psalm van David en niet éen stuk der wet van Mozes is, wanneer toch bij gelegenheid van den uittocht uit Egypte ettelijke wetten worden behandeld en een paar psalmen dienen tot opluistering van Davids historie, dan krijgt de jeugd, ondanks alle waarschuwingen, een verkeerden indruk van tijden en personen.

Dit is te erger wanneer de schrijver op een deel der geschiedenis de aandacht vestigt als hoogst belangrijk. Zoo heet (p. 69) de uittocht uit Egypte „An event of immense and world-wide importance", als het ware begin van het nationale leven der Joden en het ware begin van hun godsdienst. „Een feest werd ingesteld om dien uittocht te vieren, en alle Joden vieren het nog. Dat heet Paschen omdat enz." Doch onmiddellijk daarna wordt erkend, dat de verordeningen die in Exod. 12 gegeven worden van later eeuw en niet door God ingesteld zijn; en wat *weten* wij eigenlijk van den uittocht? Zóo moet de jeugdige lezer in de war raken.

Dit was bij de door M. gevolgde methode onvermijdelijk, en hij heeft zijn best gedaan die dwalingen onschadelijk te maken door nooit te zeggen dat het tot het geloof behoort een verhaal voor historisch te houden, nooit op de onderhouding van eene wet aan te dringen door de bewering dat zij door God aan Mozes of wien ook gegeven is.

Voor niets waakt de schrijver zoo nauwlettend als voor het zedelijk en godsdienstig oordeel en gevoel van zijne lezers. Al wat het O. T. bevat beoordeelt hij naar den hoogsten maatstaf dien hij kent, en hij wordt hierin niet verblind door voorliefde voor zijn volk. Voeg hierbij, dat hij ook vrij staat tegenover Joodsche gebruiken die nog onder zijne geloofsgenooten in eere zijn, b.v. het ombinden der gebedsriemen (p. 129), ze alleen huldigend wanneer hij ze stichtelijk en heilzaam vindt, dan zal men met mij het wenschelijk noemen, dat alle Christenen, zelfs alle vrijzinnige Christenen, zoo ernstig en vrij stonden tegenover den inhoud van O. en N. T. als Montefiore tegenover zijn Bijbel. Ik wensch zijn boek in veler hand. Gelukkig de Joodsche knapen en meisjes die onder leiding van dezen gids hun O. T. leeren kennen!

Toch moet mij éene aanmerking van het hart, eene die het mij verbaast te moeten maken op het werk van een man, die niet alleen zoo vrij staat tegenover het O. T., maar die het N. T. zoo goed kent en, blijkens het laatste hoofdstuk van zijne Lectures en meer dan éen stuk in de J. Q. R., toont het Evangelie hoog te schatten. Een zwakke zijde van zijn boek is de houding die hij aanneemt tegenover het Christendom. Vergis ik mij, of voelt M. zekeren schroom de Chris-

tenen te noemen? Een enkele maal komen Protestanten, Covenanters, Puriteinen in eene opmerking van geschiedkundigen aard voor; maar wanneer hij over de Christenen in wier midden hij leeft spreekt, dan is het „our fellow-citizens", die den sabbat op den Zondag vieren (p. 87); de Verzoendag dient niet alleen voor den Jood, maar is ook geschikt voor „him who is, as yet, not a Jew" (p. 152); „many people" denken dat in het nieuw verbond waarvan Jeremia spreekt meer ligt dan er inderdaad mede bedoeld is (p. 446) — steeds heeft M. het oog op de Christenen; waarom ze niet genoemd? waarom bl. 497, bij de uitvoerige bespreking van „den lijdenden dienaar van Jahwe", verzwegen, dat de Christenen daarin Jezus hebben gevonden? Dit is toch niet goed tegenover ontwikkelde Joodsche kinderen. Ik begrijp niet waarom hij dit deed; maar het hangt zeker op eenige manier samen met eene merkwaardige miskenning van het Christendom die zich hier en daar openbaart. Dat M. hoog ingenomen is met zijn volk en daaraan eene eereplaats toekent in de wereldgeschiedenis, is natuurlijk; maar hij mag noch aan het oude noch aan het jonge Israël de eer van een werk geven waaraan het zeer zeker part noch deel heeft, nl. aan de verspreiding van den Bijbel. Onder dit woord verstaat hij alleen het O. T.; de Bijbel, zegt hij bl. 4, is geschreven in het Hebreeuwsch door Hebreërs en vooral voor Hebreërs, dat zijn de menschen die later Joden heeten. De Bijbel is een wereld-boek, maar bepaald „adored" door Joden, omdat hun geschiedenis en daden er in staan. Daarom zijn de Joden de groote wereldpredikers over goedheid en God, bl. 5. Wordt dan het N. T. maar eenvoudig beschouwd als niet bestaande? Wordt de Latijnsche naam „Bijbel", die nooit anders gegeven is dan aan het O. en N. T. samen, alsof het vanzelf spreekt alleen op 't O. T. toegepast? Wat zal M. antwoorden aan zijn zoon, wanneer die hem vraagt, of het boek dat hunne „medeburgers" bij het O. T. voegen niets beduidt? Hij zal wellicht antwoorden, dat het Christendom niets meer geeft dan het echte Farizeïsme, dat al wat het N. T. bij de ware Joodsche leeringen voegt bijgeloovige denkbeelden zijn. Verloochent hij dan nu, en dat stilzwijgend, wat hij Lectures 550 f. zoo goed schreef, dat de heerlijkste leeringen van het N. T. ook wel in de rabbijnsche geschriften staan, maar in

de evangeliën duidelijker en dichter bij elkaar; zoodat hun hoog belang beter wordt geleerd en zij minder saamgepakt worden met dingen van lager orde? Maar al was het N. T. niets dan een weinig beteekenend aanhangsel van het O. T., dan zou men nog de verspreiding van den Bijbel, zelfs niet dan die van het O. T., aan den invloed der Joden mogen toeschrijven. Dat de verspreiding er van in het Hebreeuwsch onder de Christenen tot niets zou gediend hebben, ligt voor de hand. Wij moeten op de vertalingen letten. Welnu, de LXX moge van Joodschen oorsprong zijn, de verspreiding er van is zeer zeker niet aan de Joden te danken. Immers, zoodra de Christenen er het tuighuis van hunne leer van maakten, hebben de Joden den dag verwenscht waarop hunne H. S. in het Grieksch was overgezet, en al onze handschriften van de LXX zijn van Christelijken oorsprong. Wordt de codex Alexandrinus niet besloten met de morgenhymne ter eere van Vader, Zoon en Geest? Welke latere vertolking van het O. T. is door Joden bewerkt? Zoowel die in de oude talen, Latijn, Syrisch enz., als die in de nieuwere, zijn door Christenen bezorgd, als aanhangsels van of voorbereidingen op het N. T. Wanneer de Joden een gedeelte hunner H. S. overzetten, schreven zij die vertaling in Hebreeuwsche letters, dus uitsluitend voor eigen gebruik, en zelfs dit werd door vele hunner leidslieden streng gegispt. Wat heeft niet Mozes Mendelsohn te lijden gehad, toen hij de Wet in het Duitsch, met Hebreeuwsche letters geschreven, uitgaf! Een geloovig Jood mocht geen Duitsch kennen. En toen hij zijne vertaling met Duitsche letters uitgaf — natuurlijk niet ten bate der Christenen, die de Luthersche hadden — kon hij haar niet verder brengen dan Genesis. De Joden kochten het boek niet. Dit gebeurde slechts ruim éen eeuw geleden en in Duitschland; elders waren de Joden niet verlichter. In het afgesloten zijn zochten zij hun heil. De Christenen hebben geen recht, hun dit scherp te verwijten. Zij zelven hebben er voor een goed deel schuld aan. Maar wie ook de schuld draagt, de Joden hebben waarlijk de schoonheden hunner H. S. niet wereldkundig gemaakt; dat hebben de Christenen gedaan. Indien thans verlichte Joden, leed gevoelende dat die schatten ook in een deel der Christenwereld te weinig bekend zijn, ze tot gemeengoed der menschheid willen maken, dan

doen zij iets nieuws; en van harte roepen wij hun toe: Geluk op uw werk! Een boek als van Montefiore is daartoe een uitnemend middel. Met verlangen zien wij het tweede deel te gemoet.

Eene proeve hoe de Joden hunne wet, vertolkt in nieuwe talen, maar met Hebreeuwsche letters geschreven, uitgaven is een werk, waarop ik, al is het belangrijker voor de taalkunde dan voor de theologie, toch met een kort woord wijzen wil, nl. Dr. D. J. Hesseling, *Les cinq livres de la loi* (*La Pentateuque*). *Traduction en néo-grec publiée en caractères Hébraiques à Constantinople en* 1547 *transcrite et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'un facsimile* (Leiden, S. C. van Doesburgh; Leipzig, O. Hassarowitz + 1897. LXIV. 443 bll. Prijs *f* 12). De facsimile toont drie kolommen: in het midden den Hebreeuwschen tekst van Lev. 8:21 vv., links de Spaansche, rechts de Nieuw-Grieksche vertaling in Hebreeuwsche karakters, alle drie gevocaliseerd; daarboven Onkelos; aan den voet „Rasji". De godsnaam is in den grondtekst geschreven יְדֹוָד. Dr. Hesseling geeft in eene inleiding (II—LXIV) eene beschrijving der editie van 1547 en der nog bekende exemplaren, benevens eene kenschetsing van de Nieuw-Grieksche vertaling en van de regels die hij gevolgd heeft bij de transcriptie; waarna hij de geheele Pentateuch in Grieksche karakters levert, gevolgd door een glossarium — een werk van groote geleerdheid en onverdroten ijver. Als theologen worden wij vooral getroffen door het feit, dat in 1547 zulk eene kostbare editie verschenen is, en vragen wij met belangstelling, voor wie zij is vervaardigd. Dr. H. verwijst naar artikelen van Dr. Schwab in Mélanges Havet. Paris 1895, en Journal Asiatique 1894, benevens naar een dat nog verschijnen zal in Kohut Memorial Book (Berlin 1897), waarin deze geleerde handelt over de Joodsche gewoonte om allerlei talen in Hebreeuwsche letters weer te geven. Schwab meent dat van de uitgave van 1547 de Spaansche vertaling moest dienen voor de Joden die, in 1487 en 1492 uit Spanje en Portugal verdreven, onder de heerschappij der Turken leefden. Wijst dan het feit dat in dezelfde uitgaaf eene Spaansche overzetting en eene Nieuw-Grieksche naast elkander voorkomen op het feit dat die Spaansche Joden hunne taal gaandeweg hebben laten

varen en Grieksch zijn gaan spreken? Of werd het werk alleen om kosten te sparen, opdat de Hebreeuwsche tekst met Onkelos en Rasji voor beide groepen zou kunnen dienen, zóo uitgegeven? Nog altijd verschijnen in Constantinopel twee couranten in het Spaansch met Hebreeuwsche letters.

H. O.

Volume IV der *Studia biblica et ecclesiastica. Essays chiefly in biblical and patristic criticism. By members of the university of Oxford* (Oxford, Clarendon Press 1896. p. 324. 12 *s*. 6 *d*.) bevat vijf verhandelingen van verschillenden omvang en uiteenloopende waarde. De eerste is een voorlezing, p. 1—14, waarin E. L. Hicks, in breede trekken schetst, hoe de apostel Paulus, in zijn spreken, denken, leven, werken, toont te staan onder den invloed van het Hellenisme. De bedoeling was echter niet om koorn te dragen op den molen van mij, als schrijver van *Paulus* II: 186—190; III: 156—160. Hicks heeft wel iets vernomen van de jongste „theorie" van „zekere Hollandsche en Zwitsersche geleerden" „that none of the Epistles are Pauline" (!). Hij weet zelfs dat „this theory is quite sufficiently stated and criticized in Mr. Knowling's *The Witness of the Epistles*, London, 1892". Doch hij heeft blijkbaar geen der in het oog gevatte boeken gelezen. Intusschen ben ik hem dankbaar voor zijn niet onverdienstelijke handreiking, waarover Schürer, Theol. Litztg 1896 N. 13, niet den staf had behoeven te breken als ware zij eenzijdig. Het aanwijzen van een Joodschen achtergrond in het Paulinisme was nu niet aan de orde. Hicks, in wiens „theorie" van Paulus plaats is voor het erkennen van den geboren Jood, die eenmaal zat aan de voeten van Gamaliel, en bij wiens bekeering „the heavenly voice speaks to his inner soul in the sacred Hebrew tongue" — men denke aan het zuiver Grieksche spreekwoord: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν, Hand. 26 : 14! — zou dien niet loochenen.

In de tweede plaats, p. 15—57, bepleit W. M. Ramsay nog eens, geleerd, warm en waardig, de meening dat men den „brief van Paulus aan de Galatiërs" geschreven moet achten aan de gemeenten van Antiochie in Pisidie, Iconium, Derbe en Lystra in Lycaonie; m. a. w. dat bij Γαλατία Gal. 1 : 2 moet worden gedacht, niet aan het oude, aan eigenlijk

Galatie, of Galatie in engeren, maar aan Galatie in ruimeren zin d. i. aan de Romeinsche provincie van dien naam. Overtuigend is m. i. de herhaalde bewijsvoering, nu tegenover Schürer, Blass en Zöckler, dat de genoemde steden in Paulus' dagen behoorden tot de Romeinsche provincie Galatia, en dat de bewoners op dien grond Galatai konden worden genoemd. Toch zullen de voorstanders van het tegenovergestelde gevoelen zich niet gewonnen geven, tot op zekere hoogte met het volste recht. Want niet weerlegd is hun hoofdbezwaar, door Schürer uitgesproken in deze woorden: „Völlig undenkbar scheint es mir, dass Paulus, wenn er an Leute in Pisidien und Lykaonien geschrieben hätte, diese als Γαλάται angeredet haben sollte". Het einde van den strijd is niet te verwachten, zoolang beide partijen onopgemerkt laten waar de schoen wringt en zij, in stede daarvan, blijven uitgaan van het onhoudbare axioma der echtheid van den brief aan de Galatiërs. Ramsay ziet zich nu genoopt o. a. zijn toevlucht te nemen tot de meer komisch dan ernstig klinkende verklaring: „When Paul addressed his converts in Iconium, etc. as ‚Galatae', he was speaking as a Roman citizen to members of the Roman empire", p. 31. Een verklaring, waarvan — bij de onderstelde echtheid van den brief — de onmogelijkheid onmiddellijk in het oog springt van alwie beproeft zich een voorstelling te vormen van des apostels verhouding tot zijn helaas betooverde kinderen.

De derde verhandeling staat in den dienst der tekstkritiek van de Acta Pilati, p. 59—132. F. C. Conybeare geeft hier, onder elkander gedrukt, met enkele aanteekeningen aan den voet der bladzijden, een letterlijke vertaling in het Grieksch en een in het Latijn van twee recensies eener oude Armenische vertaling der Acta. Die vertaling zal zijn naar het oorspronkelijke, het Grieksch, en de beide recensies ontstaan door vergelijking met Grieksche handschriften. Zij zullen van groot belang zijn voor het vaststellen van den tekst der oudtijds veel gelezen Acta Pilati, dien wij nog altijd slechts gebrekkig kennen, in den dubbelen vorm, A en B, ons voorgelegd door Tischendorf, *Evangelia apocrypha* 1876. Een en ander wordt kort uiteengezet en toegelicht in een inleiding, p. 59—71, die aan den omschreven dubbelen tekst der Acta voorafgaat.

Het vierde stuk draagt een dogmenhistorisch karakter. F. W.

Bussell tracht p. 133—188 duidelijk te maken, hoe wij in de Clementinen, Hom. en Rec., en bij Lactantius, ter verklaring van het doel van het wereldproces en het vraagstuk van het kwaad, een stelsel van ondergeschikt dualisme gehuldigd en verdedigd vinden. Behoudens kleine afwijkingen, zouden de schrijvers, de oorspronkelijke en hun interpolatoren en bewerkers, hierin samenstemmen dat God den mensch vrij laat om te kiezen tusschen het tegenwoordige en het toekomende leven, twee werelden waarover door Hem geschapen machten heerschen, die niet vrij zijn maar gebonden aan het volbrengen van Zijn wil. Een dualisme, dat ons verplaatst in het hart van den strijd der meeningen over de persoonlijkheid Gods en Zijn verhouding tot de wereld, tusschen Gnostieken en Katholieke Christenen, in de eeuwen die vooraf gingen aan het concilie van Nicea.

De laatste, tevens de omvangrijkste studie p. 189—324, van de hand van E. W. Watson, is gewijd aan de beschrijving van Cyprianus' stijl en taal. Een vrucht, naar het schijnt, van nauwgezet onderzoek naar de letterkundige verwantschap tusschen Cyprianus en oudere schrijvers, en de eigenaardigheden van den woordenschat, waarover C. beschikte. Belangrijk niet minder voor philologen dan voor theologen.

In aansluiting bij zijn uitgave der fragmenten van Heracleon's kommentaar op het vierde Evangelie, verschenen in 1891 — vgl. Th. T. 1893: 587 — heeft A. E. Brooke *The Commentary of Origen on S. John's gospel. The text revised with a critical introduction and indices* (Cambridge, University Press 1896) in twee deelen postformaat, samen XXVIII + 328 + 346 p., prijs Sh. 15, het licht doen zien. *In aansluiting*, nl. voor zoover hij zich nu mocht ontslagen achten van een breede bespreking der in aanmerking komende handschriften; dezelfde acht of negen waaruit, als uit getuigen van Origenes, de meeste der ons bewaard gebleven fragmenten van Heracleon moesten worden losgemaakt. Slechts één, toen niet vermeld handschrift, mocht nu aan de destijds beschrevene worden toegevoegd. Doch het werpt weinig of geen nieuw licht over den tekst van Origenes, aangezien het mede schijnt te behooren tot dezelfde groep, en afhankelijk te zijn van een tweetal der

reeds vroeger bekende. Brooke meent, ook na de bedenkingen van Preuschen, de juistheid van den door hem geteekenden stamboom dier bekende handschriften te moeten verdedigen, waartoe hij in de inleiding een nieuwe bijdrage levert. De slotsom blijft mitsdien: wij kennen den kommentaar van Origenes op het vierde Evangelie uit een kleine groep handschriften die eigenlijk niet veel meer zijn dan één getuige, omdat alle op één na afhankelijk zijn van dat éene, een naar München geheeten codex Monacensis uit de 13e eeuw. Dat handschrift is niet volledig en heeft veel geleden. Van den oorspronkelijken kommentaar zijn nog slechts over: deel 1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28 en 32, waarmede wij, met vele gapingen, komen tot de verklaring van Joh. 13 : 33. Geen der andere handschriften heeft iets meer, al bewijzen zij goede diensten voor het vaststellen van den inhoud dier stukken. Fragmenten, uit Catenae saamgelezen, brengen ons wat verder. Doch zij mogen niet gelden als getuigen van den tekst, omdat zij — een opmerking, ter harte te nemen ook ten aanzien van andere geschriften — den tekst niet onverkort, dikwerf zelfs in een sterk samengetrokken vorm weergeven. Het bleek door vergelijking dier fragmenten, voor zoover mogelijk, met den volledig bewaard gebleven tekst. Brooke heeft daarom die fragmenten, een belangrijke reeks, doch behoudens één aanteekening bij Joh. 20 : 25, niet verder reikende dan Joh. 14 : 3, achter den kommentaar, afzonderlijk laten afdrukken, II : 210—312.

De slechte toestand van den tekst dwong zijn bewerker, meer dan gewoonlijk oorbaar wordt geacht, zijn toevlucht te nemen tot gissingen. Ongelukkig evenwel heeft hij goed gevonden, den lezer niet bekend te maken met de bijzonderheden dienaangaande, noch met den vollen omvang der hem ten dienste staande variae lectiones. In de spaarzame aanteekeningen bij elke bladzijde worden slechts de voornaamste niet gevolgde lezingen van den codex Monacensis en enkele uit een codex Venetus vermeld. Wij moeten dus, nagenoeg doorloopend, maar op goed geloof aannemen, dat bij verschil van lezing Brooke's keus de beste en, zoo vaak hij tekstbederf aantrof, zijn poging tot herstel de eenig mogelijke was. Gelukkig maakt zijn werk den indruk van allerminst lichtvaardig ondernomen, veeleer met zorg volbracht te zijn. Het geheel is een handige uitgave,

waarvan wij durven vertrouwen: ook wat betreft den tekst der bewaard gebleven stukken van den kommentaar beter, en wat aangaat de fragmenten naar Catenae vollediger, dan wat wij tot heden in druk hadden. De oudere uitgevers moesten zich behelpen met een drietal handschriften. Brooke mocht gaan staan op hun schouders en had bovendien meer bouwstoffen te zijner beschikking.

Als *Studia Sinaitica N*^{0}. *V. Apocrypha Sinaitica* (London, C. J. Clay and Sons, 1896. P. XX + 66+86, met vier facsimilé's. 7 *s.* 6 *d.*) heeft *Mrs Margaret Dunlop Gibson*, M. R. A. S. het licht doen zien een reeks teksten, bijna alle afgeschreven in de kloosterbibliotheek der H. Katharine op den Sinai, met vertalingen in het Engelsch en eenige inleidende aanteekeningen. Vooreerst drie recensies, één in het Syrisch, twee in het Arabisch, van de Anaphora, met bijbehoorende Paradosis van Pilatus, welk werk Tischendorf reeds voor jaren gaf in het Grieksch, waarnaar van Cleeff en Hofstede de Groot hun Hollandsche overzetting gereed maakten. De nu verschenen teksten schijnen doorloopend te wijzen op een ouderen vorm van het geschrift, dan dien wij in of uit het Grieksch kenden. Zij hebben mitsdien waarde voor onze kennis van den oorspronkelijken inhoud. Mrs. Gibson meent te mogen aannemen, dat het Verslag ouder is dan de zoogenaamde Acta Pilati en, met Schubert, dat reeds Justinus en de schrijver van het Petrusevangelie het toonen te kennen. Mij dunkt: de opgemerkte verwantschap moet anders verklaard en in ieder geval erkend worden, dat de stukken in den nu medegedeelden vorm zeker niet dagteekenen uit het midden der tweede eeuw.

De overige teksten, ons hier aangeboden, zijn alle Arabische. Twee hebben betrekking op de Recognitiones van Clemens Romanus. Mrs. Gibson noemt ze daarom „recensies". Ik betwijfel of die aanduiding juist is, althans ten aanzien van het eerste stuk, dat mij voorkomt het belangrijkste te zijn uit den geheelen bundel. Het geeft, behoudens aanhef en slot, die met enkele wijzigingen in den tekst voor rekening kunnen komen van latere uitgevers of afschrijvers, alleen den bekenden familieroman over het uiteengaan en weder bijeenkomen van het gezin waartoe Clemens behoorde, en niets van

de overige talrijke gesprekken. Meermalen werd door Hilgenfeld en anderen het vermoeden uitgesproken, dat tot de bronnen voor de samenstelling der Recognitiones, ons bekend uit de Latijnsche vertaling van Rufinus, een familieroman betreffende Clemens, zijn ouders en zijn broeders, behoorde. De bevestiging van dat vermoeden te zoeken in den thans ons voorgelegden korten vorm der Recognitiones, ligt voor de hand. Te meer, omdat het stuk in geen enkel opzicht den indruk maakt van te zijn geen op zichzelf welsluitend geheel, of een uittreksel van, beter gezegd: gelicht uit het breedere ons langer bekende werk van denzelfden naam. Als ik wel zie, zal nu wie zich geroepen acht, het nog altoos niet afgesloten onderzoek naar de samenstelling der Clementinen voort te zetten, moeten uitgaan van den Clemensroman, en verplicht zijn opzettelijk na te gaan, in hoever het raadsel wellicht zijn oplossing vindt in de eenvoudige onderstelling dat deze oudste Christelijke roman, dank zij den bijval daaraan onmiddellijk geschonken, verschillende bewerkingen heeft ondergaan. Dat dit bewerken ook kan bevatten: het geheel of gedeeltelijk opnemen van andere schrifturen, leert ons de geschiedenis der inlijving van Aristides' Apologie in een der bewerkingen van den roman Barlaäm en Josaphat. Mogen wij dien der Recognitiones in den nu gevonden vorm, behoudens enkele latere toevoegingen en wijzigingen, met Mrs. Gibson voor afkomstig houden uit de jaren 150—170, dan wordt hij een niet onbelangrijke bijdrage voor onze kennis van het oudste Christendom.

Dat laatste zal zeker kwalijk kunnen worden gezegd van de overige, hier voor het eerst in druk gegeven teksten, de meeste klein van omvang en alle onbeduidend van inhoud: drie martyria, van Clemens, van Jacobus den zoon van Alpheus, van Simon den zoon van Cleopas; en twee Predikingen, een van den juist genoemden Simon, en een van Petrus, niet te verwarren met het ons fragmentarisch bekende Kyrugma Petrou.

Het vierde deel der *Texts and Studies*, onder leiding van J. Armitage Robinson (Cambridge, University Press) bracht ons drie geschriften. In N. 1, *The Athanasian Creed and its early commentaries* by A. E. Burn (1896, p. XCIX + 68, *s.* 5) een met zorg bewerkte, van veel vlijt getuigende

bijdrage tot de letterkundige geschiedenis van het zoogenaamde symbolum Athanasianum. Wij ontvangen hier den oordeelkundig vastgestelden tekst, met aanteekeningen, van de belijdenis en van vier der oudste daarop geschreven kommentaren; benevens een overzicht van andere, inzonderheid oude getuigen, wier verklaringen beteekenis hebben voor het onderzoek naar de herkomst der belijdenis. Daarbij bepaalt Burn ons in het derde hoofdstuk zijner uitvoerige inleiding, nadat hij vooraf het een en ander uit de geschiedenis van het vraagstuk in herinnering gebracht, handschriften in aanmerking komende voor de vaststelling van den tekst zoowel der belijdenis als der oudste kommentaren besproken, en z. i. verkeerde opvattingen over haar ontstaan bij gedeelten, en eerst in de 9e eeuw in haar geheel, bestreden had. Zijn slotsom komt vrij wel overeen met die van Waterland, reeds meer dan 160 jaar oud: het Athanasianum is, in zijn geheel, afkomstig uit de eerste helft der vijfde eeuw, oorspronkelijk geschreven in het Latijn, door een leerling van Augustinus, in het zuiden van Frankrijk, wellicht tusschen de jaren 425—430 in het klooster Lerinum. — De inlassching van *non* in den tekst p. 7 r. 8 kan niet worden goedgekeurd. Zoo noodig, zou de ontkenning vóór *credit* moeten staan. Doch zij heeft geen zin, omdat *hoc*, in de woorden „qui hoc credit absque dubio in aeternum peribit", terugslaat op het juist genoemde maar afgekeurde geloof: „hoc non debet credere quod pater maior sit quam filius" etc. P. 8 r. 3 rijst de vraag: viel hier niet iets weg, b. v. *eo quod* of *quia genitus est?* P. 10 r. 2 schijnt *Non* per carnem etc. foutief.

N. 2, *Coptic apocryphal gospels. Translations together with the texts of some of them.* By Forbes Robinson (1896 p. XXXIII + 264, s. 9) brengt ons onder het oog: met zorg bewerkte, oorspronkelijke en in het Engelsch vertaalde teksten van grootere en kleinere fragmenten, die eenmaal hebben behoord tot de Evangelien der Koptisch sprekende Christenen. *Apokriefe* Evangelien, zegt de bewerker, in zoover te recht als de aangeboden stukken voor het grootste gedeelte den lezer bezighouden met Maria, met Jozef, en met de geboorte van het kind Jezus. Ten deele evenwel zijn zij veeleer fragmenten van Koptische uitgaven onzer Nieuwtestamentische

Evangelien en ontmoeten wij, in meer en minder gerekten vorm, bekende verhalen als die van het wonder der verandering van water in wijn te Kana, de opwekking van Lazarus, enz. Noch de eene, noch de andere groep munt uit door groote belangrijkheid. Behoudens spaarzame uitzonderingen, waarvan het gewicht bovendien niet te hoog mag worden aangeslagen, hooren wij hier geen nieuws van beteekenis. De uitgever durft den leeftijd der fragmenten niet bepalen. Heel oud zijn zij in den voorgelegden vorm zeker niet, blijkens de bekendheid der schrijvers met betrekkelijk jongere, ofschoon als kettersch veroordeelde meeningen over Maria's niet gewoon menschelijke geboorte, levend ten hemel varen, enz.

N°. 3, *The old Latin and the Itala. With an appendix containing the text of the S. Gallen palimpsest of Jeremiah*, *by F. C. Burkitt* (1896, P. VIII + 96, s. 3) zal ongetwijfeld in ruimeren kring belangstelling wekken. Wij ontvangen hier twee verhandelingen, oorspronkelijk voordrachten, met aanteekeningen. De eerste is gewijd aan de Oudlatijnsche vertaling van den bijbel, inzonderheid van het N. T., en strekt, zoowel tot bevesting van de meening, dat men behoort te onderscheiden tusschen de Oudlatijnsche vertaling die in Afrika ontstond, en haar verloop in het Latijn sprekende Europa, als tot verspreiding, in het algemeen, van meer licht over den aard der „Vetus Latina" men moge daarbij denken aan één of aan meer oorspronkelijke overzettingen. De tweede, ontegenzeggelijk de belangrijkste, levert het verrassende bewijs, dat Augustinus met zijn veel besproken „Itala" geen Oudlatijnsche vertaling, maar de later „Vulgata" genoemde, het werk van Hieronymus bedoelde. Augustinus, toont Burkitt aan, heeft niet alleen, wat reeds Sabatier deed opmerken, in zijn geschrift *de consensu Evangelistarum*, maar ook bij andere gelegenheden, voor het aanhalen uit de Evangelien gebruik gemaakt van de door Hieronymus bezorgde uitgaaf, al bleef hij zich, ten aanzien van de Handelingen en andere boeken bedienen van de Oudlatijnsche. Men kan bezwaren hebben met het oog op bijzonderheden. B.v. de p. 62 ten beste gegeven opvatting van Augustinus § 21 onjuist achten, en minstens voorbarig de onderstelling dat het meeste, in de Vetus Latina gevonden boven hetgeen Grieksche handschriften als B hebben, voor interpolatie moet worden ge-

houden. In ieder geval worde dankbaar erkend, dat Burkitt het onderzoek naar de raadselen der Vetus Latina een schrede verder gebracht, en de vraag naar den zin van Augustinus' *Itala* voor goed beantwoord heeft.

Sedert onze laatste aankondiging der *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* (Freiburg i. B. und Leipzig, J. C. B. Mohr) 1896: 211—3, zijn van deze nuttige uitgave verschenen: een tweede druk van Heft I, *Die Apologieen Justins des Martyrers* (1896, XVI + 87 S. M. 1.50) en Heft XII: *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones.* Herausgegeben von Lic. Dr. Fr. Lauchert (1896, XXX + 228 S. M. 3.50). De schrijver van Heft I, Dr. G. Krüger, maakte van de gelegenheid gebruik om zijn Inleiding in overeenstemming te brengen met de desbetreffende § § zijner Geschichte der altchristlichen Litteratur, en den tekst der wederom naar Otto afgedrukte Pleitreden een weinig te herzien. Lauchert kwam, mede geheel in den geest der Sammlung, te gemoet aan het verlangen naar de Kanones der voornaamste oude Concilien, tot op dat van Nicaea in 787, in een handigen en goedkoopen vorm. De teksten zijn genomen naar de beste oudere uitgaven: de inleidingen beknopt, doch voldoende om den lezer te orienteeren; de tekstkritische aanteekeningen en de registers niet overrijk, noch volledig, doch evenmin te versmaden.

Ten jare 1891 verscheen het eerste deel eener *Geschiedenis der boete en biecht in de Christelijke kerk* door Dr. F. Pijper ('s Gravenhage, Martinus Nijhoff). Onlangs kwam daarbij een eerste stuk van het tweede deel (bl. 245), waarin worden beschreven 1°. de ontwikkeling der boete en biecht van de zevende eeuw tot het vierde Lateraansche concilie in het jaar 1215, en 2°. de boete-boeken. Een en ander geheel in denzelfden geest als het voorafgaande; uitvoerig en degelijk, getuigende van volhardend en nauwgezet onderzoek. Men zie het daaromtrent gezegde, in dit tijdschrift 1892: 337—345. W. C. v. M.

Twee deelen zagen tot heden het licht van Herzog's Realencyklopädie[3] (Leipzig, J. C. Hinrichs), 18 deelen à M. 10.

IN MEMORIAM.

A. D. LOMAN.

Weer gaat de droeve mare door het land, dat een der grooten in Israël gevallen is. Na geruimen tijd, althans in de verte, tusschen hoop en vrees te hebben gezweefd, in de naaste omgeving van den lijder misschien reeds met vrij groote zekerheid den gevreesden slag te hebben zien naderen, moesten zijn verwanten en vrienden den 17den April vernemen, dat A. D. Loman van hen was weggenomen. Het is waar, wij hebben geen reden tot klagen. Deze hooggeleerde heeft zijn professorale loopbaan ten einde mogen brengen en nog eenige jaren van welverdiende rust genoten. Hij mocht den leeftijd bereiken van ruim 73 jaar. Doch, naar den mensch gesproken, deze krachtige man, oogenschijnlijk zoo gezond naar het lichaam, zoo onveranderlijk van geest, had nog menig jaar zijn plaats onder de levenden tot vreugde en tot zegen voor zijn omgeving met eere kunnen bekleeden. De velen, die hem liefhadden, zouden het zoo gaarne hebben gezien en onder de beoefenaren der theologie waren er niet weinigen, die een stil verlangen bleven koesteren naar pennevruchten van zijn hand. Dan het heeft niet zoo mogen zijn. Het voegt ons met dankbaarheid voor wat wij in hem bezeten hebben te berusten in wat over hem en ons beschoren werd.

Van mij werd gevraagd, en ik geef het van ganscher harte, een woord ter zijner herinnering. Wel bracht ik mijn leven grootendeels op vrij verren afstand van hem door, maar de oogenblikken, waarin ik van naderbij met hem in aanraking kwam, waren menigvuldig genoeg, om een blijvenden indruk te ontvangen van zijn persoonlijkheid. Ik zie hem in de col-

legekamer, opgetreden voor het toenmaals vrij talrijke auditorium, langzaam maar zeker zijn stellingen ontwikkelende, op een wijze die ontzag inboezemde voor den ernst der wetenschap. Ik zie hem in het privatissimum neergezeten in een kring van commilitones, hen inleidende in de wereld der Patristiek, voor allen een vriendelijke mentor en tevens een gulle gastheer. Ik zie hem op de studeerkamer, een persoonlijk bezoek ontvangende, steeds vol deelnemende belangstelling, steeds bereid den draad zijner studiën aftebreken om van het zijne ten beste te geven, voor wie er zijn geest mee verrijken wou; in de latere jaren, toen de groote quaestiën, waaraan zijn naam verbonden is, hem geheel vervulden, schier profeteerende zonder acht te geven op de voortvluchtigheid van den tijd. Ik zie hem in de vergaderingen van theologen, niet onder de eerste en altijd slagvaardige sprekers, maar toch niet zelden statig, beter gezegd misschien eerbiedig zich verheffen om zich te mengen in het debat, op een wijze die Rauwenhoff deed getuigen, dat hij altijd van hem leerde. Ik zie hem vooral in dat fameus debat, toen hij zelf de behandeling der Christologie had ingeleid, als eenmaal David Friedrich Strauss in Duitschland naief verbaasd over het effect van zijn woorden, die immers voor zijn gevoel niet anders waren dan de natuurlijkste vertolking van de meest tastbare werkelijkheid. Ik zie hem als eere-voorzitter van den Protestantenbond in de stad zijner voormalige pastorale werkzaamheid, getuigende van de hooge waarde en de alles te boven gaande bestemming der „humaniteit". Ik zie hem in den huiselijken kring, van eenige vereerders omringd, het blijk van dankbaarheid bij het neerleggen van zijn Hoogleeraarsambt aanvaardende en het woord van Böhringer beantwoordende met de verzekering, dat de taak, waartoe hij zich nog geroepen voelde, grooter was dan die hij reeds had afgewerkt.

Indien ik een lid was van Loman's geslacht, tot het Evangelisch-Luthersch kerkgenootschap behoorde of een plaats bekleedde in de musicale wereld, ik zou deze vluchtige herinneringen met tal van andere hebben aan te vullen. De musicus Loman althans was niet minder groot dan de theoloog. Op beide terreinen behoorde hij tot de koningen, van wie gezegd wordt, dat zij bouwende werk verschaffen aan de voerlieden.

Het zal een lust zijn een naar het leven geteekend beeld te aanschouwen van dezen „hoog staanden man”. Hier zij slechts gewezen op wat wij aan den theoloog Loman danken.

De reeks zijner artikelen in het Theologisch Tijdschrift alleen beslaat anderhalve bladzijde in het Algemeen register. Zwaarwichtige werken gaf hij niet. Behalve brochures en toespraken is misschien zijn „Bijdragen ter inleiding op de Johanneische Schriften des Nieuwen Testaments” het eenige afzonderlijk uitgegeven werk. Maar daarvoor waren zijn tijdschrift-artikelen ook te massiever en te piquanter. Zekere onevenredigheid tusschen wat men van hem hoopte en wat hij gaf — men zou van een voortdurend teleurgestelde verwachting kunnen spreken — hing samen met de onovertroffen mate van conscientieusiteit en waarheidsliefde, die hem kenmerkte. Hij gaf liever te weinig dan te veel en in geen geval iets, dat hij niet ten volle verantwoorden kon. Hem gold wel het „amicus Plato, magis amicus veritas.” Voor bijbedoelingen was bij zijn arbeid geen plaats. Vandaar mede die kalme verzekerdheid, waarmede hij zijns weegs ging, die onverstoorde humaniteit, waarmede hij zijn tegenstanders te woord stond. Geen onvertogen woord is ooit in mondeling of schriftelijk debat zijn mond ontgleden. En deze man heeft het belangrijkste deel van zijn wetenschappelijk werk geleverd in volslagen blindheid. Psychologen en moralisten mogen verklaren en waardeeren de verheven kalmte, waarmede hij zijn kruis gedragen heeft, het zal ten eeuwigen dage als een phenomeen in de jaarboeken der wetenschap vermeld staan, wat minutieuse literarisch-critische onderzoekingen door hem geschreven zijn nadat hij het gezichtsvermogen verloren had. Wel mocht hij, toen zijn ambtgenoot Prins die droevige omstandigheid aanvoerde als een middel ter verklaring van wat hem een wetenschappelijke verbijstering toescheen, getuigen, dat zijn persoonlijke gesteldheid hem niet belette, misschien wel hem bij uitnemendheid geschikt maakte, om den weg te vinden in het nevelachtig duister van den oorsprong des Christendoms. Want geen in den lande, die als hij een orgaan had om het materiaal, dat de oud-christelijke letterkunde biedt voor het historisch onderzoek, te waardeeren en te verwerken; geen, die met zoo angstvallige behoedzaamheid, met zoo fijnen critischen tact, met zoo juist

gevoel ten slotte, in het literarisch puin de herkomst der fragmenten wist te ontdekken en de kansen te berekenen voor de reconstructie van eenig bouwwerk. Indien hij bij het groote publiek, ook het theologisch geschoold publiek, betrekkelijk weinig succes had, het was om dezelfde reden, waarom de wijsgeer van Gods genade of de wiskunstige van den eersten rang ter laatster instantie alleen gelaten wordt. Slechts wie zich getroost den studiegang van Loman in al zijn omvang te volgen, is bij machte het resultaat, waartoe hij geraakte, ten volle te waardeeren.

Of dan nu het symbolisch karakter der evangelische berichten of de latere oorsprong der paulinische brieven onherroepelijk vast staan? — Wij willen op het antwoord, dat de geschiedenis op deze vraag zal geven, niet vooruitloopen. Loman zelf had het gevoel van aan den ingang te staan der veelomvattende onderzoekingen, waartoe het onderwerp aanleiding geeft. Maar reeds dit waarborgt hem een onvergankelijken roem, dat hij het vraagstuk gesteld heeft zooals niemand vóór hem en op een wijze, die een onuitwischbaren indruk maakte en tot algeheele vernieuwing van het onderzoek op alle punten van het arbeidsveld dwong. En zoo wij al bij een non liquet mochten eindigen, een negatief resultaat is ook een resultaat en dwaallichten erkend en uitgedoofd te hebben kan een verdienstelijk werk zijn geweest. Loman's naam zal voortaan prijken naast zoo vele andere, die ons gedurig in de gedachte komen, als er sprake is van die wij liefhadden en aan wie wij veel te danken hebben. Zijn eerwaard, beminnelijk uiterlijk vergeten wij niet. Ook niet zijn vromen zin, zijn beginselvastheid, zijn humaniteit. In zijn geschriften zullen wij nog vaak ons verdiepen. Wie veel verloren heeft, kan getuigen dat hij veel heeft bezeten. De erkenning van deze waarheid strekke tot troost van zijn verwanten, van zijn vrienden en van de theologen, die hem gewaardeerd hebben als hun voorganger op den weg van wetenschappelijk onderzoek. Wij scheiden van hem met een woord van dank in het hart. Requiescat in pace!

Groningen, 19 April. H. U. Meyboom.

ZEDEKUNDE.

TWEEDE HOOFDSTUK.

Grondtrekken en algemeene hoedanigheden van de individueele zedelijkheid.

§ 6.

De met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht.

1. De door ons bedoelde grondtrekken der individueele zedelijkheid hebben wij vroeger reeds genoemd: de met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht; het zedelijk gevoel, dat zich in plichtbesef en geweten uitdrukt, en de vrijheid. Deze grondtrekken zijn in zich zelf gelijkblijvende of identische kenmerken van zedelijkheid in alle menschelijke zielelevens, hoe de inhoud dier zielelevens ook overigens onderscheiden mogen zijn: door den geest en de ontwikkeling der zedelijke denkbeelden van den tijd waarin zij leven, de plaats waar zij wonen, den graad van algemeene beschaving van het volk waartoe zij behooren.

Doch nu rijst de vraag of het zoo in 't algemeen wel waar is, dat die grondtrekken in elk concreet zieleleven aanwezig waren en zijn? Wij merken hier allereerst op, dat wij natuurlijk alléén bedoelen zoogenaamde normale zielelevens, en dus niet in aanmerking nemen idioten, niet opgevoede doofstommen, krankzinnigen in alle graden, gewetenloozen en boosaardigen (moral insanity). Vervolgens hebben wij ook hier de onderscheiding te maken tusschen psychische feiten, toestanden van

't bewustzijn en hun in de woorden eener taal uitgedrukte benaming. De bewustzijnstoestanden, die wij met „plichtbesef", „geweten", „zedelijk gevoel" aanduiden, zouden niet voor algemeene uitingen van de redelijk-zedelijke menschelijke natuur kunnen gelden, als zij niet altijd en overal, waar menschelijk leven en streven voorkwam, beleefd werden, al droegen zij in de talen verschillende namen. De blijken van die bewustzijnstoestanden worden gevonden in de uitheemsche letterkunde van de vroegste zoowel als van de latere tijden, evenals ook in onze Oud-Nederlandsche letterkunde.

2. Goed en slecht komt in een beperkten zin van het spraakgebruik voor, als het van zedelijk goed en slecht wordt gebezigd. Want met goed of slecht wordt in 't spraakgebruik een oordeel over alles geveld wat uit de praktische oogpunten van doelmatigheid, bruikbaarheid, deugdelijkheid, nuttigheid, gepastheid kan beschouwd worden. Zoo is een werkkring, een kleed, een vruchtboom, een paard, enz. goed of slecht.

Als grondtrek van de individueele zedelijkheid bedoelen wij natuurlijk de onderscheiding tusschen goed en slecht met betrekking tot menschelijke gewrochten en handelingen en daarin doorstralende gemoedstoestanden, wilsuitingen, die aldus worden aangeduid als al of niet in overeenstemming met het voor den mensch betamend geacht bestaan en gedrag. Waarom wij er bijvoegen met „lof of blaam", en niet eenvoudig zeggen: de onderscheiding tusschen goed of slecht? Wij doen het, omdat wij niet allereerst de innerlijke en stille, maar juist de met woord of gebaar *uitgedrukte* onderscheiding tusschen goed en slecht bedoelen, als die zoowel bij reeds persoonlijk gevestigde zedelijkheid als bij nog niet gevestigde eigen zedelijkheid voorkomt.

Wij denken hier niet aan de louter egoïstische motieven, waardoor goed en slecht geprezen en gelaakt wordt. Het is dan niet de *eigen* aard en waarde van het beoordeelde doen en laten, die geprezen en gelaakt worden, maar de geschiktheid en waarde die doen en laten van andere menschen voor het persoonlijk belang en genoegen van hen hebben, die prijzen of laken. Deze louter egoïstische motieven zijn eigen aan de pas begonnen menschelijke ontwikkeling van de vroegste geslachten, van de kinderen, van de groote menigte der in

redelijk-zedelijk opzicht onmondigen in 't verleden en in 't heden. Het doen en laten van medemenschen worden geprezen en gelaakt al naar dat zij ons dienen, gehoorzamen, helpen, genoegen geven, of daarin hetzij te kort schieten, hetzij geheel nalatig zijn.

Maar men trof te allen tijde en allerwege ook met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht aan, zonder dat er zich reeds gevestigde individueele zedelijkheid in uitdrukte, en toch het oordeel niet uit louter egoïstische motieven werd geveld. Het wezen der menschelijke natuur, in haar onderscheid van de natuur der dieren, vonden wij formeel in haar redelijkheid, die wij omschreven als den aanleg en aandrift om eigen aard en waarde van het aan het empirisch Ik zoowel buiten als binnen zich objectief gegevene te onderscheiden en te laten gelden. Die redelijkheid noemden wij, als zij praktisch is, als zij gevoel en wil bezielt, en zich richt op het betamend bestaan en gedrag: zedelijkheid; en als wij tegelijkertijd beide: de theoretische en de praktische, de denkende en willende uiting van het zieleleven willen uitdrukken: de redelijk-zedelijke of gewoonlijk de zedelijke natuur des menschen. Die zin en wil nu voor eerbiediging van gegeven objectieviteit *buiten* het empirische Ik kan aanwezig zijn zonder gelijke aanwezigheid van zin en wil voor eerbiediging van de gegeven objectieviteit *in* het empirische Ik. Dus kan er eenige ontwikkeling der redelijkheid zijn bij nauwelijks aanwezige zedelijkheid.

Zoo heeft men goedkeurende erkenning van het recht en de waarde der maatschappelijke levenssferen en haar goederen en van heerschende zeden en gewoonten, die men opgroeiend aantrof, door de medemenschen gevolgd ziet, hoort prijzen en aanprijzen, en waarvan men het recht en de waarde eerst instinctief en later met eigen inzicht gaat erkennen en laat gelden. In dat geval is 't het redelijk inzicht in den aard, in de onmisbaarheid en weldadigheid van een gevestigde orde en geëerbiedigde zede voor het bestand der gemeenschap, waarom met hare objectieve waarde met lof laat gelden.

Het gelijke komt voor waar de zedelijke voortreffelijkheden van historische persoonlijkheden goed begrepen en op haar eigen waarde geschat worden, dikwerf met lof overladen,

zonder dat het in den lof uitgedrukte gevoel van welbehagen zulk een lust is in 't zelf goed zijn, dat ook de eigen wil er door gemotiveerd pleegt te worden om zich werkzaam te uiten. Wij bedoelen niet de historische beelden van voortreffelijkheden, die buiten de sfeer van het voor ons individueel bereikbare vallen. De heroën op elk gebied van menschelijke genialiteit wekken bewondering; in het warmste gevoel van welbehagen kan hun ongewone voortreffelijkheid geschat en erkend worden, zonder dat er met dat welbehagen een aandrift tot navolging zou werkzaam behooren te zijn. Als 't ware instinctmatig houdt ook de rechtmatigste eerzucht op, waar het een gebied van werkzaamheid geldt, waarvoor wij ons niet berekend gevoelen door gemis van den betreffenden aanleg en begaafdheid. Doch wanneer het toestanden en handelingen betreft van een maat van zedelijkheid, waartoe elk zich geroepen en verplicht behoort te achten, ook dan komt het voor, dat de objectieve waarde dier zedelijke toestanden en handelingen gevoeld en vaak met ijver erkend wordt; terwijl er toch geen aandrift en wil tot een overeenkomstig eigen bestaan en gedrag, zelfs geen beslist verlangen er naar, levendig werd.

Hetzelfde verschijnsel, het opmerken en loven van het zedelijk goede in toestanden en handelingen van medemenschen, zonder dat men er voor eigen bestaan en gedrag een den wil bewegend gevoel van welbehagen in heeft, vertoont zich ook ten aanzien van het zedelijk slechte in medemenschen. Het wordt scherp onderscheiden en luide gelaakt, zonder dat het uitgedrukte gevoel van weerzin in dat slechte ook op eigen doen en laten wordt toegepast. Hier heeft men den splinter en den balk.

3. De genoemde altijd en allerwege voorkomende voorbeelden van toegekenden lof en blaam aan handelingen en daarin doorstralende gemoedstoestanden, die al en niet met de geëerbiedigde zeden en daarin met elken bijzonderen stand en taak overeenkomen, stellen in het licht, hoe er in de menschelijke samenleving eene zoowel instinctmatig als door nadenken verkregen overtuiging leeft omtrent het voor een lid der samenleving betamende en niet betamende bestaan en gedrag. Dit wordt dan in den loop der historische ontwikkeling onder de kultuurvolken de overtuiging omtrent een *den* mensch, als

mensch, betamend bestaan en gedrag. Daarin laat de eigen, ingeboren, redelijke aanleg van de menschelijke natuur zich gelden. Het is natuurlijk, dat gevestigde individueele zedelijkheid zich ook daarin uit, dat zij doet optreden, waar het noodig is, voor de eerbiediging van de eischen en de erkenning van de waarde der zedelijkheid, door haar niet verzwegen lof en blaam. Die met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht is daarom een der grondtrekken van de individueele zedelijkheid. Maar die lof en blaam zouden niet algemeen worden geuit, ook door hen, die zich zelven wegens hun eigen bestaan en gedrag niet mogen loven en niet willen laken, indien de eigen aard en aanleg der algemeene menschelijke natuur, bepaaldelijk het zedelijk gevoel, als welbehagen in een betamend en weerzin in een onbetamelijk bestaan en gedrag, er ook hen niet toe drong.

Zoo is dat met lof en blaam onderscheiden van goed en slecht in het bestaan en gedrag van medemenschen, ook bij gemis van eigen ernstigen toeleg om dien lof te verdienen en dien blaam te ontgaan, een in de natuur zelve gegeven wegbereiding van individueele zedelijkheid. De algemeen menschelijke neiging om na te volgen wat anderen doen, leidt ook hier om mede voor zich in te stemmen in den lof van het goede en den blaam van het slechte. Uit het gevoel van welbehagen in dat doen wat anderen doen, ontwikkelt zich al spoedig, in gunstig aangelegde individuen, de lust om dat geprezene ook zelf te gaan doen en dat gelaakte te gaan vlieden.

Er wordt te allen tijde lichter en meer gelaakt dan geprezen. Zou zich ook daarin, meer instinctief dan met opzettelijk overleg, de overtuiging uitspreken, dat het goede niet maar als een sieraad te beschouwen is, dat des noods kan gemist worden, maar dat het den mensch is opgelegd als betamend op grond van 't geen hij als mensch is? Ongetwijfeld. Allereerst zal deze idee zich wel hebben voorgedaan in dezen vorm, dat de maatschappelijke plaats en rang van ieder bepaalde wat hem al of niet betaamde; wat hem als slaaf, als krijgsman, als gebieder, als vrouw te doen en te laten was opgelegd. En wie weet hoe vroeg in de geschiedenis de instinctief noodig geachte rechtvaardigende oorzaak en oorsprong van die geldende inzettingen, omtrent het voor elk op zijn plaats in

zijn rang betamend bestaan en gedrag, in den wil der vereerde Godheid of goden gezocht werd, die dan als de inzetters en handhavers van die geëerbiedigde zeden golden. Eerst toen er empirisch-speculatief nadenken op de aangelegenheden van de zedelijkheid werd toegepast, kon men in den algemeenen aard en aanleg der menschelijke natuur den gegeven objectieven grond gaan zien, waarom er in ons dat onuitroeibaar besef van gebondenheid tot het door ons erkende goede, van gebondenheid aan het door ons betamend geachte, gegeven is. Maar die behoefte, waaraan die wijsgeerige overtuiging voldoet, is dezelfde als die dringt tot het vereeren van de Godheid als schepster en handhaafdster van de zedelijke aangelegenheden in de wereld: de behoefte om in het zedelijk voelen en streven en in de zeden en instellingen, waarin het belichaamd is, geen vrucht van willekeurig menschelijk overleg en overeenkomst, maar de openbaring van een objectieve macht te zien, waardoor de individuen zich als door de wet van hun wezen moeten laten beheerschen, zoodat zij de zaligheid van het loon der deugd evenmin kunnen ontgaan als de rampzaligheid van de straf der ondeugd.

§ 7.

Het zedelijk gevoel.

1. Aan onze beschouwing van het zedelijk gevoel moet tot goed verstand er van een uiteenzetting der beteekenis van het gevoel in 't algemeen voorafgaan. De huidige psychologie onderscheidt zich van haar vroegere bearbeiding voornamelijk daardoor dat zij bij haar vereeniging met de physiologie, waardoor zij den onlosmakelijken samenhang van stof en geest ook in het innerlijk bewust zieleleven leert, ook de groote, vroeger te weinig gewaardeerde beteekenis van het gevoel naast, of liever in zijn vereeniging met willen en denken in 't licht is gaan stellen [1]). Want ook de voor het nauwkeurig wetenschappelijk onderzoek noodige onderscheiding en door abstractie ver-

1) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, bl. 117 vlg. Windelband, Praeludien, bl. 187. Ziegler, Das Gefühl, bl. 320 vlg.

kregen afscheiding van de zielsuitingen, die wij voorstellen, denken, voelen, willen noemen, verhindert haar niet om in te zien, dat er in het werkelijke concrete zieleleven geen voorstellen en denken is zonder voelen en willen, geen voelen zonder voorstellen, denken en willen, geen willen zonder voorstellen, denken en voelen. Als wij, wat wij niet kunnen nalaten, ook in het concrete zieleleven onderscheiden en afzonderlijk op zich zelf beschouwen, voorstellen, denken, voelen en willen enz., dan geschiedt het om te doen uitkomen dat in de vereeniging òf het voorstellen en denken òf het voelen òf het willen het overwegend en heerschend element is. Die altijd vereenigde werkzaamheid der menschelijke zielsuitingen vatten wij in het begrip der Rede samen, en nemen wij in aanmerking bij de formeele omschrijving van de redelijkheid der menschelijke natuur als aanleg en aandrift om eigen aard en waarde van het aan 't empirisch Ik uiterlijk en innerlijk objectief gegevene te onderscheiden (te willen denken) en te laten gelden (met het gevoel op zijn waarde te schatten).

De menigte van bijzondere uitingen, bewegingen en schakeeringen van het gevoelen: pijn, smart, liefde, haat, hoop, vrees, angst, blijdschap, droefheid, kalmte, drift, belangstelling, afschuw, enz. enz. kunnen afgedeeld worden in twee algemeene soorten: zij zijn òf een bijzondere uiting van het gevoel van lust of welbehagen, òf een bijzondere uiting van het gevoel van onlust of mishagen. Ieder bepaald gevoel, iedere concrete, haar eigen naam hebbende verbijzondering van lust of van onlust, wordt opgewekt en verdwijnt door bepaalde lichaamstoestanden en door geestelijke stemmingen, gewaarwordingen, waarnemingen, gedachten, herinneringen, ervaringen, gewillig of onwillig voorgestelde doeleinden. De indeeling lichamelijk of zinnelijk en geestelijk gevoel geldt ter aanduiding van het punt van uitgang. Er is gevoel, dat in het lichamelijk leven dus in de physische zijde van het zieleleven wordt opgewekt, en er is gevoel, dat in het onbewust of bewust geestelijk leven, dus in de psychische zijde van het zieleleven ontstaat. Maar de plaats, waar het gevoel gevoeld wordt of aanwezig is, is de psychische zijde, de bewuste zijde van het zieleleven. Ook het zoogenoemd zinnelijk gevoel is geestelijk gevoel. Want alle gestalten en schakeeringen van gevoel

hebben één en hetzelfde voortdurend subject, namelijk het empirische Ik. In alle gevoel gevoelt het Ik zich zelf zooals het onder de telkens concrete, in 't oneindige afwisselende toestanden, indrukken, waarnemingen, voorstellingen, gedachten, opmerkingen, die de uiterlijke en innerlijke wereld aanbrengt, te moede is, of 't er welbehagen of weerzin bij heeft. Want alle gevoel is zelfgevoel en in het zelfbewustzijn is het bewust zelfgevoel. In het zelfbewustzijn weet het Ik, dat het zich zelf gevoelt.

Wat drukt dat tweeërlei gevoel uit? Als 't lichamelijk is, gewoonlijk zinnelijk gevoel genoemd, de overeenstemming of den strijd van hetgeen wij telkens beleven met de eischen voor het goede bestand en verloop van ons lichamelijk leven; en als 't geestelijk is, de overeenstemming of den strijd met de eischen voor het ons, telkens individueel bevredigend bewustzijn.

Aangaande het lichamelijk leven is er in 't algemeen tweeërlei zinnelijk levensgevoel, waaronder wij de resultante verstaan van de gezamenlijke indrukken, die de functies, toestanden en bewegingen van alle innerlijke deelen van het organisme doorgaande op de zenuwen maken, en daardoor een voortdurende gewaarwording van wel of wee doen ontstaan. Dat zinnelijk levensgevoel is mindere of meerdere doorgaande levensopgewektheid, of aan neergedruktheid grenzende doorgaande onopgewektheid, al naar dat iemand hetzij tot de kategorie der gezonde hetzij tot die der eigenlijk niet gezonde, hoewel niet der bedlegerige zieken behoort. Dat algemeene levensgevoel is natuurlijk niet in dien zin onveranderlijk standvastig, dat de gezonde mensch niet ook werkelijke maar voorbijgaande stoornis in de gewone algemeene gesteldheid van het organische leven zou beleven en gewaar worden, en de niet gezonde niet ook werkelijke tijdelijke afwezigheid van de gewone onbehagelijke gewaarwording zou ondervinden, maar wij bedoelen den heerschenden lichamelijken toestand en zijn gewaarwording. En wat de bijzondere afwisselende gewaarwording van zinnelijk wel en wee betreft: een bijzonder gevoel van onverstoord gezond levensverloop heeft men in den regel alléén na het einde van stoornis door ziekte, of onder en na bevrediging van honger, dorst, geslachtsdrift, behoefte aan

rust of aan beweging. De pijnlijke gewaarwordingen verschillen niet in geaardheid; alle pijn of smart is gelijk van aard en alleen maar onderscheiden in hevigheid, plaatselijke uitgebreidheid en duur.

Het gevoel, dat in het geestelijk leven zijn oorsprong heeft, vertoont zich in de grootst mogelijke verscheidenheid van aard en gehalte. De individueele verscheidenheid van de uitingen, de schakeeringen, de mengsels van gevoel onder de menschen, is onafzienbaar groot. En wat den een welbehagelijk is, aantrekt, bevredigt, wekt in den ander weerzin. Wat des eenen behoeften van geest en gemoed in die mate vreemd is, dat hij er geen gewilde aandacht aan wijdt en er gevoelloos bij schijnt, wekt des anderen warme geestdrift op en vervult geheel zijn gemoed, omdat het met de eischen voor een hem bevredigend geestelijk leven strookt. Men zoekt eenig overzicht van die verscheidenheden te verkrijgen door ze te onderscheiden als behoorende tot den kring van zelfzuchtig gevoel, van zedelijk gevoel, van schoonheidsgevoel, van waarheidsgevoel, van godsdienstig gevoel. De huidige psychologie bedoelt echter daarmede niet, dat in dat zieleleven meer dan één, als 't ware naast elkander aanwezige soorten van gevoelvermogens zouden aangenomen moeten worden. Zij ziet in die empirische veelheid verschillende uitingen, zooals wij zagen, van het ééne zelfgevoel, en bedoelt dus: gevoel van het zinnelijke, het zedelijke, het ware, enz. Wij hebben geen afzonderlijk gevoel van ons psychisch zelf in abstracto; geen zelfgevoel afgescheiden van een bepaalden concreten toestand of inhoud van ons bewustzijn. Wij voelen ons zelven altijd alléén zooals wij zijn in duurzame en oogenblikkelijke stemmingen en toestanden van het concreet zinnelijk-geestelijk zieleleven.

Het gevoel is het orgaan dat uitdrukt de waarde (de hooge, de lage waarde of de onwaarde) der dingen, zoowel de waarde, die zij naar ons oordeel op zich zelf hebben, hun eigen waarde, als die zij hebben voor het waardeerend subject. Het gevoel doet dus zoowel objectieve als subjectieve waardeeringsoordeelen ontstaan. En de maatstaf, waarnaar de objectieve waarde van iets bepaald wordt, is het ideaal of de regel, waaraan het object getoetst wordt en moet beantwoor-

den. Een stoffelijk ding, dat naar ons inzien, in zijn soort voortreffelijk is, wekt in ons hooger ingenomenheid op; wij schatten het hooger, dan een in die soort minder voortreffelijk. Wijkt het af, meer of minder, van zijn type of ideaal, dan voelen wij er in die mate weerzin bij. Met die objectieve schatting vereenigt zich een subjectieve schatting, wanneer dat ding ook voor ons om zijn bruikbaarheid voor onze doeleinden waarde heeft, en wij het met genoegen bezitten of gebruiken, wat zich echter meestal merkbaar voordoet als afwezigheid van tegenzin. In die subjectieve schatting is van zelve de objectieve begrepen, maar in de objectieve niet altijd de subjectieve. Waaraan ik voor mij zelve waarde hecht, daarvan erken ik nu ook de waarde, die het naar mijn oordeel op zich zelf heeft. Maar ik kan de voortreffelijkheid b. v. van een huis, een schilderij, een hond, een kleed met mijn welgevallen gunstig beoordeelen, zonder het voor mij zelven, al zou ik het in mijn bezit kunnen krijgen, te begeeren. Ik ken er op zich zelf waarde aan toe, maar het heeft geen waarde voor mij.

2. Niet anders als ten aanzien van stoffelijke dingen in de buitenwereld is het gevoel het orgaan ter uitdrukking van de, naar den voor mij geldenden maatstaf, gebleken waarde van toestanden, gewrochten, gebeurtenissen, die van geestelijken aard en oorsprong zijn.

Allereerst hebben wij hier nog op een mogelijk misverstand te wijzen. In het verkeer met de objecten der buitenwereld, waartoe wij ook ons lichaam rekenen, wordt voelen ook wel in den zin van tasten gebruikt, en zegt men, dat de mensch onder zijn vijf zintuigen ook gevoel, d. i. tastvermogen, heeft. Dit spraakgebruik heeft waarschijnlijk medegewerkt tot de niet zeldzame meening in de populaire psychologie, dat men ook iets geestelijks, de waarheid van een idee of de geaardheid van medemenschen zou kunnen voelen, zonder de tusschenkomst van de geringste verstandswerkzaamheid of van de minste ondervinding, en er dus een verzekerdheid van zou kunnen verkrijgen zóó vast als die, waarmede men overtuigd is van het werkelijk bestaan van het voorwerp, dat men betast. Wij verduidelijken daarom zedelijk gevoel, waarheidsgevoel, schoonheidsgevoel, godsdienstig gevoel met gevoel voor

zedelijkheid, voor waarheid, enz. En als men overtuigd is van de altijd vereenigde werkzaamheid van voelen, willen en denken in het concrete zedeleven, dan stelt men het zich niet zóó voor, dat de overeenstemming of de strijd van een ervaring, of van een gedachtenreeks, of van een afzonderlijk denkbeeld met den reeds aanwezigen inhoud van ons bewustzijn, of met den algemeenen geest van ons streven en de oogenblikkelijke macht van ons willen, eerst in denkvormen wordt gevat en er daarna ons gevoel *bijkomt*, om die aan ons verstand gebleken overeenkomst of strijd uittedrukken in de taal van het gevoel. Neen, *tegelijkertijd* wordt die empirische en intellectueele inhoud ons in ons bewustzijn gegeven, en zijn gebleken overeenstemming of strijd met den reeds aanwezigen inhoud van ons bewustzijn, of met den algemeenen geest van ons streven en de oogenblikkelijke macht van ons willen, uitgedrukt in het welbehagen of mishagen van ons gevoel.

Al zijn echter in het bewustzijn voelen, willen en denken altijd in samenhang met elkander *tegelijkertijd* gegeven, maar telkens hetzij met overwicht van kracht en beteekenis hetzij met zwakke uiting van het eene of het andere: toch is de vraag noodig, welke van de drie is het uitgangspunt van de twee andere? In de huidige psychologie zal men wel niet meer het denken (in den ruimen zin, waarin ook voorstellen er onder begrepen is) genoemd vinden. Als wij het *voelen* het uitgangspunt noemen, is er eigenlijk geen verschil tusschen ons en hen, die aan *het willen* de voorkeur geven. Wel is het kenmerk van alle „leven": zich uit zich zelf bewegen; en dus ook het kenmerk van het levend menschelijk wezen actieviteit; maar het is de actieviteit van een wezen, dat niet maar alléén voor anderen, zonder *eenige gewaarwording* van zijn eigen existentie, neen, van een wezen, dat ook voor zich zelf bestaat. Anders zou het feit van het zelfgevoel volstrekt onverklaarbaar blijven. Er is geen willen, niet alléén zonder dat men weet wat men wil, maar ook niet zonder drijfveer of motief. En het is het voelen, dat den wil in een bepaalde richting drijft, hetzij met zijn welbehagen hetzij met zijn mishagen.

3. Het zedelijk gevoel, dat is: welbehagen in het den mensch betamend bestaan en gedrag, heeft dezelfde geaardheid en oorsprong als waarheidsgevoel of liefde voor, welbehagen

in waarheid, als schoonheidsgevoel en godsdienstig gevoel. Zij zijn bijzondere verschijningsvormen van het zelfgevoel, die door de bijzondere gegeven objecten, hetzij in de buitenwereld hetzij in innerlijke zielstoestanden gegeven, hetzij door de fantasie ontworpen zijn. Het waarheidsgevoel is het algemeene, dat ook in het zedelijk, het schoonheids en het godsdienstig gevoel aanwezig is. Het waarheidsgevoel heeft zijn uitdrukking in de zedelijkheid der menschelijke natuur, het vermogen en de aandrift om den objectieven toestand der dingen, toestanden en gebeurtenissen, haar eigen aard en waarde, te onderscheiden en te laten gelden. In het schoonheidsgevoel is het de grond van belangeloos genietende opmerkzaamheid op het gegeven schoone en geheele toewijding aan de eischen van de algemeene kunstregels bij de productieve werkzaamheid der fantasie. In het godsdienstig gevoel is het zich met welgevallen overgeven aan de onafwijsbare indrukken van al het beperkte in eigen leven en streven, als gegeven en gedragen door oneindige en weldadige Macht. En als gericht op de gegeven objectieviteit in 't zieleleven: het plichtbesef en het geweten, is het waarheidsgevoel, het zedelijk gevoel of welbehagen in het den mensch betamend bestaan en gedrag.

Door die verschillende verschijningsvormen van het zelfgevoel zijn de kategorieën ontstaan van waar en niet waar, goed en slecht, schoon en leelijk, eindig en oneindig. Het welgevallen en mishagen, waaraan in ons beoordeelen van de gegeven objecten van beoordeeling uitdrukking wordt gegeven door die kategorieën van waar en niet waar, enz. staat niet in de macht onzer willekeur. Wij kunnen in de toepassing falen, en iets voor waar of voor schoon of voor goed houden, ten gevolge van den individueelen ontwikkelingsgraad van ons geestelijk leven, wat door anderen voor onwaar, voor slecht, voor leelijk wordt gehouden. Maar de niet geheel ontaarde mensch *moet* welgevallen hebben in hetgeen hij voor waar, schoon en goed houdt, en mishagen in hetgeen hem als niet waar, als leelijk, als slecht geldt. Het is er mede als met het zinnelijk gevoel. Het gevoel voor het zinnelijke heeft zijn objectieven grondslag in de lichamelijke organisatie van het empirische Ik. Er is geen lichamelijk mishagen, in den vorm van een bepaalde gelocaliseerde pijn, of er is een stoornis in

normale toestanden en functies van de organisatie, daar ter plaatse middellijk of onmiddellijk aan te wijzen. En er is geen welbehagelijk gevoel van gezondheid zonder de ongestoorde normale werking van de verschillende deelen en functies der lichamelijke organisatie. Zoo moet er ook voor de verschillende verschijningsvormen van het geestelijk zelfgevoel een objectieve grondslag zijn in den aard en aanleg van het Zelf, dat zijn phaenomenaliteit heeft in een empirisch Ik, hetwelk in zijn bewust zelfgevoel gewaarwording heeft van wat de idee van dat metaphysisch Zelf inhoudt. Wij willen den grond kennen waaraan het is toeteschrijven dat de mensch in zijn waarheidsgevoel zijn weetgierigheid met welgevallen beleeft; de waarde schat van juiste kennis der hem gegeven objectieviteit; de waarde schat van vooruitgang in juiste kennis, van redelijk onderzoek naar toestand en toedracht van dingen, toestanden en gebeurtenissen, en een afkeer ondervindt van onwaarheid, onjuiste kennis, bedrog en leugen. Wij willen den voldoenden grond kennen, waarom de zich redelijk-zedelijk ontwikkelende mensch in zijn vereenigd schoonheids- en godsdienstig gevoel met welgevallen de waarde schat van godsdienstige voorstellingen, ideeën en overtuigingen. Wij willen den objectieven grond kennen van dat aangename gevoel van toegenegenheid voor medemenschen, allereerst sympathie voor weinigen, langzamerhand een menschenliefde, die gaandeweg meerderen omvat. Vanwaar, vragen wij, dat aanvankelijk nog instinctmatig met welgevallen zich hechten aan de met ons levenden, dat weldadig gevoel van het bijelkander-behooren; van waar dat op prijs stellen van ontvangen toegenegenheid, hulp en voorlichting? Van waar, langzamerhand, het allen omvattend gemeenschapsgevoel ten aanzien van het menschelijk geslacht, hetwelk zich (nog voordat er welgegronde overtuiging omtrent de samenhangende eenheid der schepselensoort, waarvan wij leden zijn, is gevestigd) reeds vertoont in de gevoeligheid en den eerbied voor het oordeel van medemenschen, zich ook uitsprekend in de achting voor de openbare meening? Het zelfgevoel is in zijn verschillende verschijningsvormen de drijfveer van dat alles, en de objectieve grondslag van dat zelfgevoel is de levende en dus tot ontplooiing van zijn aard en aanleg drijvende idee van

's menschen wezen. En wat is nu de algemeene aard en aanleg van die tot reëele existentie gekomen idee van 's menschen wezen? Wij omschrijven die met een formule, die, mutatis mutandis, als de idee van elk levend organisme kan gelden: „de mensch is een wezen hetwelk zich zelf zijn aanwezen met al de hem eigen beperkingen der eindigheid niet gegeven heeft; hij ontving een eigen aanleg en bestemming, en dien aanleg en bestemming moet hij ontwikkelen als gediend wordend en dienend lid van een geheel."

Zoo ligt in die idee van 's menschen wezen de objectieve grondslag en de voldoende verklaringsgrond der feiten, die wij godsdienstig gevoel en het daarmede zoo nauw verwante schoonheidsgevoel, het waarheidsgevoel en het zedelijk gevoel noemen. En is nu de actieviteit van 's menschen wezen de actieviteit van een wezen, dat in een toestand van de algemeene en blijvende beperktheid en afhankelijkheid der eindigheid verkeert, en een bepaalden aanleg en bestemming onder bepaalde omstandigheden en met bepaalde eischen te ontwikkelen en te bereiken heeft; en is die actieviteit tevens een actieviteit, die met gewaarwording van zich zelve gepaard gaat, een gewaargeworden actieviteit, dan moeten zich in die actieviteit die toestanden, die aanleg en bestemming reeds doen gevoelen als drang en aandrift in bepaalde richting, nadat er door genoegzamen voorraad van voorstellingen en gedachtengroepen in het empirische bewustzijn en in het geheugen stof aanwezig is voor het concrete verschijnen en werkzaam zijn van dien drang en aandrift.

De met die verschijningsvormen van het zelfgevoel saamgesmolten en er door gemotiveerde wilsuitingen op ieder gebied, waarover de ideeën van het ware, het schoone, het goede, als leidstarren heerschen, gaan dus noodwendig met lust en levensopgewektheid gepaard; het belangstellend verlangen en zoeken naar de theoretische en praktische toepassingen van die verschijningsvormen is dus verlangen en zoeken naar geluk, naar het gemoed bevredigende toestanden en stemmingen. Maar als wij nu al die verschijningsvormen van het zelfgevoel soortgelijk achten in oorsprong en geaardheid, wat wij noodzakelijk moeten doen indien wij de eenheid van het zelfgevoel willen handhaven, dan kweekt ook de actieviteit

van het zedelijk gevoel in de zedelijkheid een gevoel van welbehagen, als aanwijzing der harmonie van zedelijk leven en streven met den aard en aanleg van 's menschen wezen, en is het actieve verlangen naar bestand en ontwikkeling der zedelijkheid een althans middellijk verlangen en zoeken van geluk, van het gemoed bevredigende toestanden en stemmingen.

Wij stooten hier op de bekende, aan de Ethiek van Kant ontleende bedenking tegen alle vereeniging van echte zedelijkheid en eigen welbehagen en neiging, omdat het zedelijk leven dan zou worden een eigen genot en het streven naar zedelijkheid een streven naar 't gevoel van persoonlijk geluk. Nog afgezien van het betere inzicht der huidige psychologie, dat het gevoel altijd gevoel, hetzij van lust, hetzij van onlust, waarmede het concrete willen als met zijn drijfveer of raison d'être samensmelt, het uitgangspunt en blijvend bezielend element in 't gansche bewuste leven is: merken wij op, dat die bedenking uitgaat van de onjuiste grondstelling, dat alle eudaemonisme van het gebied der zedelijkheid moet verwijderd blijven. Ja, alle egoïstisch eudaemonisme moet ongetwijfeld van dat gebied verwijderd blijven; maar eudaemonisme is niet noodzakelijk egoïstisch. Egoïsme is heerschend gevoel en wil voor eigen baat, voor eigen voordeel, eer en genoegen, ook ten koste van het voordeel, het genoegen, de eer van anderen. Maar de zedelijke mensch heeft welbehagen, niet om gediend te worden maar om te dienen, al erkent hij volgaarne met overtuiging van alzijdige beperktheid, dat hij zonder gediend te worden niets zou kunnen geworden zijn. Anderer geluk is zijn geluk, anderer ongeluk doet hem smart. Oefent hij dus dienende liefde en streeft hij naar toenemende standvastigheid en overvloedigheid in dienende liefde, is in 't algemeen het den mensch betamend bestaan en gedrag zijn standvastige welgevallige levensregel en het doeleinde van zijn streven, dan streeft hij ook onvermijdelijk naar wat hem aantrekt en zijn gevoel van welbehagen opwekt en onderhoudt. Maar zijn eudaemonisme is onopzettelijk. Hij zoekt en jaagt niet opzettelijk naar een voortdurend bevredigend levensgevoel, ook bevredigend omdat blijvend besef van beperktheid en tekortkoming er niet in ontbreekt, maar die schat wordt hem ongezocht in den schoot geworpen. Het gaat den zedelijken mensch evenals

den lichamelijk gezonden. Niet doorloopend voelt deze, noch waardeert hij den schat zijner gezondheid; maar er is geen stoornis in het normale verloop van zijn lichamelijk leven of hij voelt de pijn of het onwel zijn en zoekt dat te doen ophouden. Daarmede streeft hij dan naar de hernieuwing van zijn welbehagelijk gezond levensgevoel. Zoo ook de zedelijke mensch. De volkomen eudaemonie als zijn einddoel leeft niet in zijn bewustzijn, maar de zekere wegen tot die gelukzaligheid, door ernstige plichtsbetrachting, door onvermoeide zelfverloochening en dienende liefde, bewandelt hij met het ongezochte en toch reëel genoten geluk van het gevoel van welbehagen en levensopgewektheid.

4. Het zelfgevoel is dan in zijn onderscheiden verschijningsvormen voor ons de aanwijzing, dat alle levensgoederen en levenssferen van de beschaafde samenleving der verst gevorderde volken op den aardbodem ontplooiing en ontwikkeling zijn van de idee van 's menschen wezen, die den aard en aanleg der menschelijke natuur bepaalt.

Het is nu de vraag of alle individuen in gelijken omvang en met gelijke vrucht behooren bij te dragen tot die objectief geworden redelijkheid en zedelijkheid; m. a. w. heeft het voor elk individu betamend bestaan en gedrag dien omvang van arbeidsveld voor zijn zedelijke wilsuiting en handeling?

De afzonderlijk te onderscheiden takken aan den boom der menschelijke beschaving waren allereerst in hun eersten aanvang van ontwikkeling ongescheiden aanwezig en werkzaam in de vroegste menschengeslachten als uitingen van de algemeene redelijk-zedelijke natuur des menschen. Aan het gebruik van hun rede, of redelijk verstand, hebben de vroegste menschengeslachten het te danken gehad, dat zij betrekkelijk deugdelijke wapenen verkregen en doeltreffende maatregelen namen in hun strijd tegen de woeste natuurverschijnsels en de wilde dieren, en bruikbare gereedschappen uitdachten voor hun strijd om het bestaan en het levensonderhoud. Hun huid tatoeëerende gaven zij bevrediging aan het schoonheidsgevoel, en in hun angst voor onzienlijke booze machten openbaren zich de eerste sporen van godsdienstig gevoel. En wat het zedelijk gevoel betreft: al houden wij de nauwelijks aan volslagen gelijkheid van leef- en handelwijze met de dieren ontkomen menschen

voor egoïsten, zij waren menschelijke, dus met aanleg en aandrift tot zedelijkheid toegeruste egoïsten. Daaruit vloeide voort vatbaarheid voor sympathie met familieleden en stamgenooten, voor eergevoel, voor gehoorzaamheid aan gestelde machten, waardoor enkele draden van zedelijkheid in hun egoïsme ingeweven bleken te zijn.

En zoo is het gebleven. Ieder mensch draagt, krachtens de algemeenheid van den redelijk-zedelijken aanleg der menschelijke natuur, de kiemen van elke dier langzamerhand verder en verder ontwikkelde takken van de menschelijke beschaving in zich om, natuurlijk met individueele nuancen, in verschillende maten, met overwicht van het een of het andere. En zij komen ook in ieder tot eenige ontwikkeling, in evenredigheid met zijn menschelijke ontwikkeling in 't algemeen. Niemand, geen boer, geen handwerksman, geene huisvrouw kan in eigen kring iets uitrichten zonder toe te passen de denkvormen, die in de logica worden ontleed en verklaard. Daarin gebruikt hij de grondslagen van wetenschappelijk onderzoek. Niemand, of hij gebruikt fantasie, en drukt in zichtbare en tastbare vormen onzienlijke ideeën uit. Niemand of hij voelt en weet zich beperkt in kracht en invloed en gedragen door onzienlijke Macht. Wetenschap, kunst, godsdienst, metaphysica zijn in den dop werkzaam in elken normalen mensch. Maar elk individu kan niet op die verschillende betrekkelijk zelfstandig geworden maatschappelijke arbeidsvelden met de vereischte bekwaamheid en geoefendheid optreden. Daarvoor is een individueele aanleg noodig, juist voor den bepaalden arbeid, en, al is die aanwezig, de begunstiging van uiterlijke omstandigheden. Van zelf zijn er daardoor voor ieder bijzonder arbeidsveld altijd en allerwege aangewezen leiders en volgelingen, meesters en leerlingen, voortbrengers en verbruikers. Verdeeling van arbeid werd ook om deze reden een noodzakelijke wet voor de welvaart en den vooruitgang eener degelijke maatschappelijke samenleving. Er zouden echter geen volgelingen, leerlingen, louter verbruikers op die door voortgeschreden ontwikkeling ontstane bijzondere arbeidsvelden kunnen zijn, indien de aanvankelijk nog ongescheiden kiemen of wortels van die zelfstandig geworden takken aan den boom der beschaving niet telkens in een voldoend aantal individuen der

beschaafde volken werkzaam plachten te blijven met eenige graden van ontwikkeling. Met te spreken van „beschaafde volken" herinneren wij reeds, dat tot nog toe de alzijdige ontplooiing en ontwikkeling van den vollen inhoud van de idee van 's menschen wezen, van de humaniteit als in de werkelijkheid de verwezenlijking van de gezamenlijke idealen, die uit de ideeën van het ware, het schoone, het goede ontstaan, slechts bij betrekkelijk weinige volken begint aanschouwelijk te zijn, ofschoon nog nergens volkomen wordt gevonden. De verwezenlijking der humaniteit in haar vollen omgang is ook niet een individueele taak, maar de gemeenschappelijke taak van de elkander opvolgende geslachten. De menschheid in haar geheel zou slechts de vertegenwoordigster van de voltooide humaniteit kunnen zijn.

5. Van zelf zijn wij nu tot de vraag gekomen naar het verschil in algemeene waarde tusschen het zedelijk gevoel en die andere verschijningsvormen van het zelfgevoel. In oorsprong en geaardheid zijn zij gelijk. Maar, behoort de individueele veredeling en voortschrijdende ontwikkeling van die andere verschijningsvormen, hetzij van één hunner of van alle te zamen, in onlosmakelijke samensmelting met redelijk denken en vrije zelfbepaling, tot *het den mensch betamend bestaan en gedrag*? Wij hebben ons antwoord gereed. Een drijvende kracht en voortgezette ontwikkeling tot gaandeweg standvastiger wilsuitingen van het gevoel voor waarheid, zóó dat de onder de tucht der logica werkzame redelijke weetgierigheid van den zin en wil voor waarheid er uit geboren wordt, behoort niet tot het voor elken individu betamend bestaan en gedrag. Evenmin een in die mate voortgeschreden ontwikkeling van het schoonheidsgevoel, dat er eigen beoefening van kunst, tenminste eigen vatbaarheid voor de schatting van voortbrengsels van kunst uit ontstaat. Evenmin zulk een levendigheid en zuiverheid van godsdienstig gevoel, dat er de onvatbaarheid voor onberedeneerde volgzaamheid aan de traditie, de sleur en gewoonte op godsdienstig gebied uit geboren wordt, waardoor te allen tijde en allerwege de groote menigte der godsdienstigen zich onderscheidt, zonder dat men hun daarom wezenlijken zin en wil voor godsdienst zou mogen ontzeggen.

De daar genoemde voortgeschreden ontwikkeling en werk-

zaamheid van geestelijk leven met overmacht van waarheidsliefde, van schoonheidsgevoel, van godsdienstig gevoel, hetzij van één hunner, hetzij van allen te zamen, behoort tot de tallooze individueele gehalten en eigenaardigheden van menschelijk zieleleven, wier recht van bestaan in de ethiek natuurlijk gehuldigd wordt. De ethiek ontvouwt en rechtvaardigt alleen de grondtrekken en algemeene hoedanigheden der individueele zedelijkheid, die in elk zieleleven behooren voor te komen, zal dit een zedelijk zieleleven kunnen zijn. Terwijl er geen twee menschen zijn wier gelaat, in den strengsten zin des woords, volkomen overeenstemt, moeten toch allen, die als leden van het menschelijk geslacht zullen beschouwd kunnen worden, de grondtrekken en vormen van het type van het menschelijk gelaat bezitten. Evenzoo behooren de grondtrekken en algemeene hoedanigheden van het den mensch als mensch betamend bestaan en gedrag in elken mensch voor te komen, in en met de individueele gehalten en eigenaardigheden, waardoor zij zich onderscheiden, zal die mensch er aanspraak op kunnen maken om als zedelijk mensch te gelden. De genoemde individueele gehalten van geestelijk leven kunnen niet als een tot alle menschen gerichte eisch gelden voor hun als mensch betamend bestaan en gedrag. Hun aanwezigheid hangt van uiterlijke en innerlijke, voor hun ontwikkeling en toepassing gunstige voorwaarden en omstandigheden af. Daarenboven kunnen zij zonder krachtigen invloed van zedelijk gevoel in den dienst van eergierigheid, eigen belang, hoogmoed, in 't algemeen met zelfzuchtig bedoelen nagejaagd en gekoesterd worden. Zij hebben dus uit het oogpunt van menschenwaarde slechts een betrekkelijke waarde. Maar de ontwikkeling en eerbiediging van het zedelijk gevoel, dat in plichtbesef en geweten zich uitdrukt, is de tot alle menschen, onafhankelijk van hun bijzondere individualiteit en onafhankelijk van hun individueele begaafdheid en bevoorrechting, gerichte eisch voor het hun betamend bestaan en gedrag. Daarom wordt de eigen waarde des menschen door de mate zijner zedelijkheid bepaald. Het zedelijk gevoel is van volstrekte waarde.

Ook is de werkzaamheid van het zedelijk gevoel, reeds in zijn eerste uiting als met lof en blaam verbonden onderscheiding van goed en slecht, te beschouwen als de volstrekte

voorwaarde van eenig ontwikkeld waarheidsgevoel, schoonheidsgevoel en godsdienstig gevoel. Het waarheidsgevoel heeft zijn uitdrukking in de zedelijkheid der menschelijke natuur, het onderscheiden en laten gelden van eigen aard en waarde der aan en in het empirisch Ik objectief gegevene. Maar die zedelijkheid kon niet beginnen zich te ontwikkelen dan in een menschelijke samenleving, waarin en waardoor de menschen zich van hun verschil met de dieren bewust werden. En de oorsprong en het bestand dier samenleving had zijn voorwaarde in het ontstaan, handhaven en volgen van algemeen geëerbiedigde zeden en gewoonten, waaraan men zich niet kon onderwerpen dan door zelfbeheersching tegen den aandrang van zinnelijke en zelfzuchtige neigingen. Daardoor ontstond ook onder de menschen, in hun onderling verkeer, de met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht in het bestaan en gedrag. Evenzoo is die menschelijke samenleving ook de voorwaarde voor de werkzaamheid en ontwikkeling van het schoonheidsgevoel en het godsdienstig gevoel. En de vrije zelfbepaling uit plichtbesef, dus het zedelijk gevoel, blijft in alle phasen der normale, werkelijke humane ontwikkeling van die verschijningsvormen van het zelfgevoel van den redelijken mensch het drijvend en bezielend element. Wij noemen daarom die begonnen ontplooiing en ontwikkeling van de idee van 's menschen wezen tot humaniteit de individueele en gemeenschappelijke gewrochten der zedelijkheid.

§ 8.

Plichtbesef en Geweten.

1. In het voorafgaande wezen wij aan, hoe het zedelijk gevoel of het welbehagen in het den mensch betamend bestaan en gedrag zich daarin onderscheidt van de andere bijzondere verschijningsvormen van het zelfgevoel, dat het in zijn bewuste indrukking als plichtbesef en geweten, als de zon van geheel 's menschen geestelijk leven, geëischt wordt in elken normalen mensch, en, althans in eerste schemering, ook in elken mensch wordt gevonden.

In dat zedelijk gevoel is nu de Rede werkzaam als onderscheiden en laten gelden van het aan het empirisch Ik *in* zijn zieleleven objectief gegevene. Wij behoeven nauwelijks meer te herinneren dat het zedelijk gevoel niet als afzonderlijke werkzame zielswerking bedoeld wordt. Want voelen, denken, en willen komen nooit op zich zelve voor, maar altijd vereenigd in elke uiting van het zieleleven, doch hetzij met krachtiger hetzij met zwakker aandeel, nu van het een en dan van het ander. Wij spreken hier dus van een uiting der zedelijkheid, waarin het zedelijk gevoel het voorname element is. Zedelijk gevoel, of gevoel voor het den mensch betamend bestaan en gedrag, is dus werkzaam als een zedelijk zelfbewustzijn, namelijk: kennis van een grooter of kleiner geheel van voorschriften, geboden, denkbeelden, grondstellingen, die te zamen uitdrukken wat voor het zelf zijn zedewet is, tot wier eerbiediging hij zich, met een standvastig welgevallen, gehouden of verplicht acht, zóó, dat hij tot volbrengen van het voor elk gegeven geval betamende nu ook den goeden wil heeft. De kern, het hoofdelement, van het aldus formeel te omschrijven zedelijk zelfbewustzijn is dus dat zich *verplicht*, dat zich *gehouden* achten tot de opvolging van die zedewet. Het is niet een keus die men doet: ik wil mij zelven tot dit of dat bestaan en gedrag verbinden; wil mij dat als taak opleggen. Neen het is een van subjectieve willekeur volstrekt onafhankelijke innerlijke waarneming, dat men dat besef van verplichting in zich vindt, tot de behartiging van hetgeen men als het goede voor bestaan en gedrag kent. Het is besef van het behoorlijke, besef dat er in de wereld, in de samenleving en het innerlijk leven is wat *behoort* te geschieden, en dus den mensch betaamt. En het orgaan, waarmede men die vondst doet is het zelfgevoel. En wij zeiden het reeds: het zelfgevoel is gewaarwording van de idee van 's menschen wezen, welke idee haar levende existentie heeft in den objectieven aard en aanleg van de menschelijke natuur. Als zedelijk gevoel is het zelfgevoel het met welgevallen en dus met goeden wil gewaarworden van een objectieven aanleg en bestemming tot een ons, krachtens onze natuur, betamend bestaan en gedrag. Wie zich van zijn, hem in zijn natuur opgelegde, verplichting tot zedelijkheid bewust is, wie plicht-

besef bezit, onderscheidt en laat gelden het *in* zijn zieleleven objectief gegevene.

2. Het plichtbesef is dus in het concrete zieleleven de uitdrukking daarvan, dat de mensch een eigen natuur heeft te verwezenlijken, en wel door zelfwerkzaamheid, zoodat hij bij zijn geboorte nog niet meer dan *den aanleg* tot de verwezenlijking van zijn natuur bezit. Die aanleg is in een levend wezen tevens een drang, die tot zijn ontwikkeling dringt; het is een met zich zelf op verwezenlijking aandringend levend doeleinde. Verder moeten wij nu opmerken, dat, volgens het spraakgebruik, in het denkbeeld van plicht, van verplichting, het bijdenkbeeld van iets dat opgelegd is, van een niet gekozen maar opgelegde taak, ligt opgesloten. En wanneer het plichtbesef zich in de concrete gestalte van een bepaald geval voordoet: in het bewustzijn, dat deze of die handeling onze plicht is, dat wij er toe gehouden zijn haar te volbrengen, dan is er in den regel de gewaarwording van eenigen dwang ingeweven. Die gewaarwording van eenigen dwang moet daaruit verklaard worden, dat er een tegenstand aanwezig is, die overwonnen behoort te worden. Die tegenstand heeft zijn oorsprong in de geaardheid der concrete menschelijke natuur, dat zij met nog niet veel meer dan met den aanleg en de aandrift tot de verwezenlijking van haar idee het leven moet beginnen in een met de natuur der dieren overeenkomend lichamelijk-geestelijk organisme.

Al is ons zieleleven nooit een zuiver dierlijk, maar altijd een menschelijk zieleleven, zoodat zinnelijkheid en zelfzucht reeds op den tot zelfbewustzijn naderenden kinderlijken leeftijd geen zuivere dierlijke geaardheid vertoonen, zij blijven toch de invloedrijke machten, die een geleidelijke onverstoorde ontwikkeling van den menschelijken redelijk-zedelijken aanleg verhinderen. Een mensch is daardoor als 't ware een tweeslachtig wezen, zoolang als zijn redelijk-zedelijke ontwikkeling nog niet tot die hoogte gevorderd is, dat zijn zinnelijke neigingen en behoeften standvastig dienstbare middelen voor zijn zedelijk leven zijn geworden, en zijn zelfzucht gehumaniseerd is tot zelfliefde. Zoolang is er ook tweespalt in zijn zelfgevoel. Zijn gevoel van welbehagen voor het zinnelijke en voor zelfzuchtig handelen en bedoelen wordt opgewekt en tegelijkertijd doet

zijn zedelijk bewustzijn met het denkbeeld van den bijzonderen thans aangewezen plicht, waarin het besef van zedelijke verplichting in 't algemeen opgesloten ligt, zich gelden niet zonder aandeel van het instemmend zelfgevoel. Is dat aandeel de zwakke weerklank van eene nog weinig gevorderde ontwikkeling van den zedelijken aanleg, en daarom het welbehagen in de nog machtige aantrekkelijkheid van voldoening aan zinnelijkheid en zelfzucht te grooter, dan wordt door den wil de onzedelijkheid gekozen. Laat echter, ten gevolge van reeds voortgeschreden ontwikkeling, het gevoel van het zedelijke zich krachtig genoeg gelden, om de overwinning te behalen, dan doet het den wil de plichtsbetrachting kiezen. Maar er blijft dan toch nog gewaarwording van eenigen dwang in de plichtsbetrachting, omdat de nog zoo machtige zinnelijkheid en zelfzucht ook hun weerklank hebben in het zelfgevoel.

Die gewaarwording van eenigen dwang tot de plichtsbetrachting, van behoefte aan krachtsinspanning door ondervonden tegenstand, gewoonlijk genoemd strijd tusschen plicht en neiging, waarin de neiging allereerst in den regel de overwinning behaalt en eerst langzamerhand nu en dan door het plichtbesef wordt teruggedrongen, blijft aanwezig op een nog pas aangevangen zedelijke ontwikkeling. Die strijd treedt bij voortgaande ontwikkeling maar bij tusschenpoozen op om, althans in de bevoorrechten met een gevestigd zedelijk karakter, zeldzamer en zeldzamer te worden.

De verzoening van neiging en plicht is aanwezig in de liefde als de sympathie van den gemeenschapszin. Hier treedt de eigen neiging des gemoeds in de plaats van het plichtbesef. Zij heeft voor haar actieviteit niet meer noodig dan den medemensch te ontmoeten en met hem te verkeeren. Met altijd gereede verbeeldingskracht verplaatst zij zich in den concreten toestand, het lot, de behoeften en omstandigheden van den medemensch, en voelt met hem zijn leed en zijn vreugde. Zij heeft geen opzettelijke aansporing noodig om hulp te bieden naar vermogen, geen opwekking tot billijk oordeel over zonden en gebreken, geen aanbeveling van de zorg om toch, bij vervulling van den plicht der waarheidsliefde in de opmerkzaamheid op de schaduwzijde van des naasten persoonlijkheid en leven, niet te vergeten de toch ook niet geheel

en al ontbrekende lichtzijde. Liefde in dezen zin: sympathie van den gemeenschapszin moet onderscheiden worden van hetgeen men gewoonlijk „liefde tot de naasten" noemt; weldaden bewijzen, helpen, verzorgen, dienen, enz. Van dit liefdebetoon behoort de gemeenschapszin, als blijvende gezondheid, grondslag en bron in het gemoedsleven te zijn. Die sympathie van den gemeenschapszin is de denkbaar hoogste vorm van individueele zedelijkheid. Wij aarzelen om haar de hoogste ontwikkeling van individueele zedelijkheid te noemen, want dan moest zij geacht worden in haar kiem althans *even algemeen menschelijk* te zijn als plichtbesef en geweten. De ervaring echter gedoogt niet, dat wij haar een *algemeenen* grondtrek van de individueele zedelijkheid noemen. Liefderijke menschen in dien eminenten zin zijn even zeker uitzonderingen als echte genieën. Er is hier een versterking van de algemeen menschelijke individueele levensenergie in het zedelijk gevoel in een buitengewone mate, evenals dergelijke versterking van de levensenergie in de richting der waarheidsliefde de heroën der gedachte, en in de richting der bewuste actieviteit de helden van de wilskwestie en de daad doet ontstaan.

De gevestigde zedelijke kracht ten goede, waardoor men niet zonder tegenstand voor verzoeking bezwijkt en de neiging onwillig opvolgt, en na den val door zelfverwijt wordt gekweld, is *deugd*. In den deugdzame is het de drang der gevestigde zedelijke gezindheid, die het goede doet willen en niet de drang van de diep gevoelde opgelegde verplichting. Maar ook in den deugdzame blijft het niet aan verflauwing van de zedelijke gezindheid ontbreken, zoo dat het plichtbesef in eigenlijken zin weer moet optreden. Maar niet alleen om deze reden blijve de zedelijkheid als zin en wil voor het goede *uit plichtbesef* omschreven worden. Want het denkbeeld van objectieve gebondenheid tot het den mensch betamend bestaan en gedrag krachtens den ons gegeven aard en aanleg, dus de objectieve grondslag der zedelijkheid, wordt er door uitgedrukt. Plichtbesef, besef van verplichting tot het zedelijk streven en leven, drukt dezelfde overtuiging uit als wanneer er in de taal der godsdienst wordt gezegd, dat het ons betamend bestaan en gedrag de wil van God is.

3. Wat is nu in elk bijzonder geval de plicht, dien wij te

volbrengen hebben? Er zijn geen ingeboren denkbeelden omtrent goed en slecht. Wij voelen niet zonder de hulp van ons redelijk verstand wat onze plicht is. Het plichtbesef en het geweten zijn verschijnsels van het concrete zedelijk leven, wier aanwezigheid in een individu tot voorwaarde heeft, dat hij tusschen goed en slecht wete te onderscheiden door zijn kennis van een voor hem geldende zedewet. Evenmin als wij door het zelfgevoel in den vorm van lichamelijke pijn zouden kunnen leeren, dat het een eisch is voor het normale zieleleven om in een nergens abnormale wisselwerking met de lichamelijke bewerktuiging te verkeeren, indien er geen lichamelijke bewerktuiging was, zouden wij eenige door ons zelfgevoel bezielde ervaring kunnen hebben omtrent den zedelijken aanleg van onze natuur, zonder de aanwezigheid van een menschelijke samenleving en zonder dat wij in haar leefden, want dan ontbraken de gelegenheden om concrete zedelijkheid en een haar beheerschende geëerbiedigde zedewet te doen ontstaan. Wij omschrijven daarom de zedelijkheid als in haar wezen „vrije zelfbepaling uit plichtbesef in overeenstemming met een geëerbiedigde zedewet". Het woord „zedewet" wordt door ons in zeer algemeenen zin gebruikt, in den zin van „een meer of minder gesloten geheel van voorschriften, denkbeelden, zeden en gewoonten, waarvan een mensch overtuigd is, dat zij goed en slecht, hetgeen behoort gedaan en hetgeen behoort nagelaten te worden, uitdrukken en voorhouden". Wij spreken van de overeenstemming met *een* geëerbiedigde zedewet, omdat wij het bezit van het geluk der zedelijkheid niet beperken tot de aanhangers van de eene of andere bepaalde, b. v. de christelijke zedewet. Toch is er in elk tijdperk van de geschiedenis, in de individueele geëerbiedigde zedewetten een zeer belangrijk deel van den inhoud, waarin de volksgenooten met elkander overeenstemmen, dus een gemeenschappelijke inhoud bij een individueelen inhoud. Dat gemeenschappelijke wordt gevormd door gelijkheid van geëerbiedigde zeden en gewoonten, door gemeenschappelijke onderwerping onder dezelfde Staatsregeling, door overeenstemming in algemeene ontwikkeling en beschaving. Het individueele in de geëerbiedigde zedewet vormt een kleiner deel, of ontbreekt bijna geheel bij de nog weinig ontwikkelde vol-

ken, en dat individueele neemt ruimer plaats in, naarmate de algemeene volksbeschaving hooger en veelzijdiger ontwikkeld is. En ook heeft het betrekkelijk individueel gedeelte van iemands geëerbiedigde zedewet niet eens voor altijd denzelfden inhoud. Leeftijd, verandering van maatschappelijke positie, belangrijke politieke en sociale gebeurtenissen, voortgezet nadenken over het menschelijk leven en zijn eischen, vooral daarmede verbonden veelzijdiger geworden gebied van het gemoedsleven, dapper en fijner ontwikkelde gemeenschapszin of algemeene werkzame sympathie, brengen wijziging en vermeerdering van zedelijke inzichten en overtuigingen aan, nieuwe plichten en levensregels. De zedelijkheid, die door zelfwerkzaamheid of vrijheid te verwezenlijken taak van het menschelijk geslacht, waartoe het gehouden is op grond van den redelijk-zedelijken aanleg van 's menschen wezen, heeft zich, zij het ook in verschillende, eeuwenlang nauwelijks merkbare en niet noemenswaardige graden van ontwikkeling, te allen tijde en allerwege voorgedaan en doet zich nog voor. En de geschiedenis leert ons tevens, dat er nog nooit een algemeene, door alle zedelijk levende menschen geëerbiedigde zedewet geweest is. Ook gebruik ik hier het woord „zedewet" niet in den zin van een uitsluitend buiten het subject dat haar eerbiedigt aanwezige macht. Eigenlijk heeft geen enkele zedewet, zoodra zij zedelijk, d. i. met vrije zelfbepaling uit plichtbesef geëerbiedigd wordt, dit kenmerk uitsluitend, want wordt een zedewet door iemand geëerbiedigd en is er plichtbesef ten haren aanzien, dan is de daarmede verbonden overtuiging omtrent haar aard en waarde de gebiedende macht binnen in het subject. Er is echter dit verschil, dat sommigen een zedewet eerbiedigen, die haar recht en waarde geacht wordt te ontleenen aan een uitwendige autoriteit, die haar voorschrijft en handhaaft, en anderen de overtuiging van het recht en de waarde van hun zedewet gronden op eigen redelijk-zedelijk inzicht. Toch rust het eerbiedwaardige, het recht en de waarde der zedewet van de laatsten ook niet uitsluitend alleen op de overtuiging van hun eigen inzicht, want wij kunnen voor geen enkele van onze overtuigingen den steun en het gezag missen van het bewustzijn, dat ook andere menschen met ons in die overtuigingen deelen. Het bewustzijn

van in overtuigingen, die voor het bestuur van bestaan en gedrag zoo belangrijk zijn, als onze redelijke en zedelijke inzichten, geheel alleen te staan, zou, indien het geval kon voorkomen, volstrekt ondragelijk zijn en de energie van zedelijk leven langzamerhand door den killen adem van scepticisme dooden.

Die verscheidenheid en in menig opzicht niet zelden onderlinge tegenstrijdigheid van den inhoud van geëerbiedigde zedewetten wordt veel aangevoerd als bewijs, dat de zedelijkheid niet rust op den onvoorwaardelijken eisch van onze natuur, zoodat zij een natuurnoodwendigheid is voor het menschelijk leven; maar eigenlijk haar eenigen houdbaren grond kan hebben in conventie: als 't ware eene van zelve onder het minder of meer ontwikkeld deel van het menschelijk geslacht ontstane onbewuste overeenkomst of gewoonte om de in den kring, waarin men leeft, nu eenmaal geldende zeden maar te laten gelden als zedewet. Men kan aan deze gevolgtrekking uit het historisch bewezen feit, dat er te allen tijde zeer uiteenloopende denkbeelden omtrent zedelijk goed en slecht gekoesterd werden en nog worden, niet ontkomen, indien voor het verdwenen en ook onhoudbare gevoelen omtrent eene rechtstreeks door de Godheid zelve gegeven, in woorden vervatte openbaring van hetgeen den mensch al en niet betaamt, niet in de plaats is gekomen of is over gebleven de overtuiging, dat het bestendig wezen van den mensch is gelegen in een redelijke en zedelijke natuur, die in en door het werkelijk leven behoort te worden wat zij als kiem in alle menschen is. Maar met deze, onzes inziens, wettig gevormde en onafwijsbare metaphysische overtuiging omtrent eene in alle menschen identische, aan de wetten van historische ontwikkeling onderworpene redelijke en zedelijke natuur, vervalt het recht tot die gevolgtrekking, blijkt die verscheidenheid van zedewetten volkomen natuurlijk te zijn en de waarheid, dat zedelijkheid voor het menschelijk leven een natuurnoodwendigheid is, in het licht te stellen. Dit blijkt echter eerst dan, indien wij in het motief en het formeele van de handelingen het wezen van de zedelijkheid gelegen achten. Hoeveel er ook in menige zedewet moge voorkomen, waarover wij in naam van ons ideaal van humaniteit den staf breken, elke zedewet is dan in staat echte zedelijk-

heid op te wekken, en te doen handelen door het plichtbesef in 't leven te roepen, indien zij met persoonlijke overtuiging wordt geëerbiedigd. En dit geschiedt zoodra en zoolang als er harmonie is tusschen de mate van algemeen intellectueele en moreele ontwikkeling, waarvan zij een uitdrukking is, en de mate der persoonlijke ontwikkeling van hen die haar eerbiedigen.

4. Wij vroegen naar aard en oorsprong van datgene wat zich, indien er een geëerbiedigde zedewet is, als plichtbesef doet gelden. Wat zich echter ten aanzien van de nog toekomstige wilsuiting als plichtbesef doet gelden, doet zich gelden als geweten ten aanzien van de niet meer toekomstige maar reeds verleden wilsuiting. Plichtbesef en geweten zijn dus openbaringen van een en dezelfde eigenaardigheid van de menschelijke natuur; beide hebben denzelfden aard en oorsprong, en beide worden eerst dan bevredigend verklaard, indien wij er een uiting in opmerken van het zelfgevoel, zooals dit zich onder verschillende omstandigheden van zedelijk leven, nu eens als plichtbesef en dan weder als geweten, in het bewustzijn kenbaar maakt. Wezens, als wij menschen, die met het vermogen van zelfgevoel zijn toegerust, ontvangen door middel van dat zelfgevoel bericht omtrent hun eigenlijke natuur, want dat zelfgevoel is het middel, waardoor hun natuur zich uit voor zich zelve. Het komt er nu maar op aan, dat wij die gewaarwordingen, welke oorspronkelijk nog donker en onbestemd zijn, onder het licht van nauwkeurig denken plaatsen en ze zóó in begrippen, die haar aard en waarde juist vertolken, opnemen in ons bewustzijn.

Evenals in 't voorafgaande in 't bijzonder op het plichtbesef, gaan wij nu in 't bijzonder de aandacht vestigen op het geweten, als een algemeenen grondtrek van individueele zedelijkheid. Met dien verstande evenwel, dat wij plichtbesef en geweten onderscheiden, zonder ze van elkander af te scheiden. Het zedelijk zelfbewustzijn, gericht op een nog toekomstige wilsuiting, is plichtbesef, en gericht op een reeds verleden, is geweten. Wij omschrijven dat in 't algemeen als zelfverwijt, hetzij over nalatigheid en tekortkoming ten aanzien der vereischte bepaalde plichtbetrachting, hetzij over zinnelijke en egoïstische handeling in strijd met den plicht. De concrete verschijningsvormen van het geweten, beklemdheid, angst,

ontevredenheid, berouw, zelfverachting enz., hebben wij hier niet te kenschetsen en te ontleden, evenmin als wij een vergelijkend overzicht hebben te geven van de door ons voorgestelde omschrijving en de vele andere, vroeger en later gegeven verklaringen.

Beide, plichtbesef en geweten doen zich innerlijk aan het empirisch Ik als volstrekt onafhankelijk van zijn willen, als objectief in zijn natuur gegeven kennen. Maar, terwijl het plichtbesef ook gericht is op het uiterlijk aan het empirisch ik objectief gegevene, de telkens aanwezige toestanden, gebeurtenissen en medemenschen in den huiselijken en maatschappelijken kring, ten wier aanzien plichtsbetrachting wordt geëischt, is het geweten alleen op 's menschen binnenste, op zijn zelfbewustzijn gericht. In het belang van het psychologisch onderzoek en de daardoor te verkrijgen gegevens voor onze kennis omtrent den werkelijken aard en aanleg van 's menschen wezen, den objectieven grondslag der zedelijkheid, denken wij bij „geweten" gewoonlijk aan het „beschuldigend" geweten, omdat het goedkeurend of „gerust" geweten niet duidelijk te onderscheiden is van het zelfbedrog der „eigen gerechtigheid" en „eigen wijsheid". De belangrijke beteekenis van het zelfverwijt over zedelijke nalatigheid, tekortkoming en onzedelijke handelingen, het beschuldigend geweten met zijn zielepijn, is een onthulling van de behoeften en eischen voor een normaal psychisch bestaan en gedrag, evenals lichamelijke pijn de behoeften en eischen voor het gezonde lichamelijk leven onthult. De reden, waarom niemand zich zonder kunstmiddelen van lichamelijke smart kan bevrijden, noch in de plaats daarvan een welbehagelijk gevoel te voorschijn kan roepen, moet daarin gelegen zijn, dat het een algemeene wet van onze natuur is: onder die bepaalde omstandigheden zóó te gevoelen. Hetzelfde geldt van hetgeen wij gewaar worden door middel van het zelfgevoel, hetwelk zich in het geweten doet gelden met betrekking tot den zedelijken aanleg en bestemming van onze natuur. Wanneer de mate van menschelijke ontwikkeling, die voor de werkzaamheid van zedelijk zelfbewustzijn vereischt wordt, aanwezig is, dan kunnen wij ons zonder kunstmiddelen evenmin van de beschuldiging van het geweten, van de smart van het zelfverwijt als van licha-

melijke pijn ontdoen, omdat wij ons niet kunnen losmaken van een wezenlijke eigenaardigheid onzer natuur.

5. De omvang van het gebied, waarover het plichtbesef zich uitstrekt, is in elk individu gelijk aan den meer of minder uitgebreiden inhoud van de door hem geëerbiedigde zedewet. Zoolang een individu geen andere handelingen, als verboden en geboden, onderscheidt dan die worden opgesomd in een hem voorgehouden, in woorden geformuleerde zedewet, is zijn plichtbesef tot die verboden en geboden beperkt, en acht hij alle andere mogelijke handelingen hem vrijgelaten als geoorloofde. Zoo was het gebied van het plichtbesef voor de Farizeën, die verklarende uitbreidingen aan de wet op grond van de wet gaven, veel uitgestrekter dan voor de Sadduceën, en weer voor den Talmudischen jood veel uitgestrekter dan voor den N. T. Farizeër. In het oorspronkelijk christendom had men de joodsch wettische richting, voor welke de grenzen van het plichtbesef door de in die richting geldende zedewet werd getrokken, en bleef er ruimte over voor het gebied van het geoorloofde, en de vrijzinnige of Paulinische, volgens welker beginsel alleen niet geoorloofd was wat door het in de liefde werkzame geloof werd verboden. Op het standpunt van het geloof geldt geen zedewet in haar oorspronkelijke beteekenis, en is dus voor den geloovige alles geoorloofd wat zijn in de liefde werkzaam geloof gedoogt.

Die onbepaalde omvang van het veld der geëischte plichtsbetrachting en de rijkdom van die onafzienbare verscheidenheid van zijn inhoud, zooals uit de idee der christelijke liefde, als gemeenschapszin bij het geluk en het ongeluk, bij de vreugde en de smart van medemenschen, voortvloeit, is ook het natuurlijk gevolg van de idee der redelijk-zedelijke zielsgesteldheid. Deze is zin en wil om allereerst eigen aard en waarde van het *in* het empirische Ik, als plichtbesef en geweten, objectief gegevene te onderscheiden en te laten gelden, en krachtens die zedelijke gezindheid nu ook eigen aard en waarde van het *aan* het empirische Ik objectief gegevene, namelijk de medemenschen en, in 't algemeen, elke zich voordoende werkzaamheid en opgenomen taak in elken levenskring, te onderscheiden en te laten gelden. Is dus het veld van de door de individueel geëerbiedigde zedewet geëischte plichtsbetrach-

ting zoo onbeperkt van omvang en zoo rijk van inhoud, dat elke mogelijke wilsuiting òf onder de kategorie van zedelijk òf onder de kategorie van onzedelijk valt, dan is ook daaraan gelijk de omvang van het veld, waarop het geweten zich doet gelden. Daaruit ontstaat een levendigheid, veelzijdigheid en teederheid van de gewetensuitingen, die niemand goed kent en begrijpt dan wie ze beleeft. Heeft zoo het geweten in de individuen een individueel gehalte, omdat niet ieders geëerbiedigde zedewet in alle bijzonderheden dezelfde is — de grondslag waarop het recht van eisch en de plicht van handhaving der gewetensvrijheid voor zich zelven en voor anderen berust — en is de toestand en de ontwikkeling van het gewetensleven in evenredigheid met ieders persoonlijke zedelijke ontwikkeling; het geweten is tegelijkertijd een zielsverschijnsel van algemeen menschelijken aard en rekenen wij het daarom tot de algemeene grondtrekken van de individueele zedelijkheid

6. Zonder wet is er geen overtreding. De algemeenheid van het geweten onderstelt dus de algemeenheid van de overtuiging, dat er een wet is. Die overtuiging ontstaat noodzakelijk in elke menschelijke samenleving, hoe primitief wij ons die voorstellen. Maar de erkenning van een wet gaat niet van zelf gepaard met minder of meer helder inzicht in het recht en de vereischte juiste toepassing op bijzondere gevallen. Waar dat individueel inzicht nog ontbreekt komen de in een samenleving heerschende zeden en gewoonten, de openbare meening, en de door de overheid uitgevaardigde en met dwang gehandhaafde wetten en verordeningen met haar gezag in de plaats. Doch zóó machtig werkt de op zedelijkheid aangelegde aard der menschelijke natuur, dat het inzicht wel algemeen was en is in alle maar eenigszins aan de nog oorspronkelijke dierlijkheid ontwassen individuen, dat het zich voegen, althans voor het uiterlijke, in de geboden en verboden der in de samenleving als algemeen te eerbiedigen voorgehouden zedewet, den mensch betaamt.

Er waren en zijn dus altijd algemeen toerekenbare overtredingen, omdat er altijd en allerwege de met lof en blaam verbonden onderscheiding van goed en slecht en zelfverwijt van het geweten was.

Die maatschappelijke en de juridische toerekenbaarheid voor

alle individuen der samenleving, die noch in de klasse van idioten, noch in die van krankzinnigen behooren, en aan de kinderschoenen ontwassen zijn, heeft haar grondslag in de onveranderlijke grondtrekken van 't menschelijk zieleleven. Maar die toerekenbaarheid heeft betrekking op hetgeen, in een samenleving, in overeenstemming is met haar ontwikkeling en algemeen kan gelden. Men onderscheidt gewoonlijk zóó, dat de overtreding van die met objectieviteit optredende zedelijkheid genoemd wordt: onzedelijkheid, en zonde, de overtreding der zedelijkheid, die noch door den psychologischen dwang der zeden en gewoonten in de openbare meening, noch door den dwang van strafrecht kan bereikt worden, omdat zij tot het gebied van het individueel persoonlijke behoort, waarop de gewetensuiting een weerkaatsing is van individueele mate en rijkdom van redelijk-zedelijke ontwikkeling en van inzicht in hare vereischte toepassing op bijzondere toestanden en gevallen. Hier is het gebied van de bijzondere, alléén voor het bepaalde individu geldende toerekenbaarheid, het gebied van de te eerbiedigen en te handhaven gewetensvrijheid, krachtens welke men niet geoordeeld wordt door een ander geweten.

Het zelfverwijt over vergrijp tegen de openbare zedelijkheid of tekortkoming in de aan haar betamende gehoorzaamheid, dus over gepleegde onzedelijkheid, is maar een deel van het gebied, waarover het individueele zelfverwijt zich uitstrekt, hetwelk ook een individueele niet gemeenschappelijke zijde heeft, in samenhang met aard en aantal van de ideeën en idealen der persoonlijke zedelijke ontwikkeling. Die gemeenschappelijke en die individueele gewetensuiting zijn beide in haar concreet gehalte aan een veranderlijkheid onderworpen, die uit de veranderlijkheid in historische, dus gemeenschappelijke, en in psychologische, dus individueele, toestanden noodzakelijk voortvloeit en daarmede samenhangt. Wat in een bepaald historisch tijdperk en bij een bepaald volk, als niet onzedelijk, door zeden en gewoonten, openbare meening en staatswetten wordt veroorloofd en vrij gelaten, is als bepaald onzedelijk geoordeeld en beleefd door volken en individuen in een ander historisch tijdperk. En die individueele zedelijkheid is daarenboven aan een verandering onderworpen, die door de ontwikkeling en de geaardheid van het persoonlijke ziele-

leven bepaald wordt. In hetzelfde individu worden, in het verloop van zijn leven, stemmingen gekoesterd en handelingen verricht zonder opvolgend zelfverwijt, waarover later de beschuldigende stem van het geweten zich doet gelden. De algemeenheid en bij ook maar zwakke geestelijke gezondheid onvernietigbare, dikwerf zoo schrikwekkende macht en invloed van het zelfverwijt over tekortkoming en overtreding, zoodat het zielverscheurend lijden onder gewetenswroeging het toppunt van menschelijk lijden is, maakt het geweten tot het onbedriegelijkst kenteeken van de realiteit van een metaphysisch menschelijk wezen, dat in eene phaenomenale psychisch-physische organisatie, als het levensbeginsel daarvan, als kiem van een redelijk-zedelijke natuur, zich in en door de samenleving ontwikkelt. In het zelfverwijt klaagde als 't ware het metaphysisch zelf in en door zijn verschijningsvorm als empirisch Ik over den hem aangedanen dwang tot een met zijn wezen strijdende levensuiting. In de gewetensuiting treedt dat zelf als de meerdere van het empirische Ik, als zijn onschendbare rechter op. Gemis van historische en psychologische kennis omtrent de veranderlijkheid der objecten, waarover de concrete schattingen of waardeeringsoordeelen van het zelfverwijt gaan, deed aan de beoordeelingen van het concrete zedelijk zelfgevoel, wegens dat optreden als onschendbaar rechter, het karakter van onfeilbaarheid, als van een stem van God in het binnenste, toekennen. Maar al nemen wij deze supranaturalistische sporadische inmenging van God zelven in het door Hem geordend psychisch-physisch verloop van het menschelijk zieleleven niet aan, toch zien wij in dezen zin een stem van God in ons binnenste, dat wij in ons binnenste gewaar worden die eigenaardige, in aanleg en vermogen van de natuur der dieren onderscheiden, menschelijke natuur, van wier realiteit in de wereld de laatste grond gezocht moet worden in God, den allesbezielenden, allesomvattenden grond van het Heelal.

§ 9.

Het willen of de vrije zelfbepaling.

1. Alle ooit voor waarneming en ervaring toegankelijke wereldverschijnsels kunnen wij in twee algemeene soorten onder-

scheiden, in natuurverschijnsels en verschijnsels van geestelijk onbewust en bewust zieleleven, zich uitend in willen, d. i. in handelen. De geschiedenis of het geschieden, als uiting van handelen beschouwd, is het gebied van het willen, en zóó onderscheidt het zich van het gebied der natuur, beschouwd als het gebied van den werktuigelijken bewusteloos geoefenden en bewusteloos onderganen dwang. In de allerruimste beteekenis van het woord is de geschiedenis het verloop van de uitingen en gevolgen van het menschelijk willen, zoowel als uiting van zedelijkheid die met weinig of geen zedelijkheid gepaard gaat, als van zedelijkheid, wier drijvende macht het in plichtbesef en geweten uitgedrukt zedelijk zelfgevoel is. Omdat de geschiedenis dat verloop is, noemen wij haar het gebied van de vrijheid, want vrijheid of zelfbepaling is een van de wezenlijke bestanddeelen van zoowel redelijk en zedelijk als van zedelijk en onzedelijk leven. Willen onderstelt zelfgevoel en zelfbewustzijn; wij moeten niet alleen weten wat wij willen, maar ons zelven ook van den overigen inhoud van ons bewustzijn kunnen onderscheiden, en daarenboven weten wat al of niet binnen de grenzen van het voor ons mogelijke ligt. Ons „zelf" in ons empirisch Ik heeft zijn uitdrukking voor ons in de gedachten en gevoelens, die in den grond van ons wezen zóó diepe wortels hebben geslagen, dat zij ons als onafscheidelijk van ons wezen voorkomen in vergelijking met den telkens wisselende inhoud van ons dagelijksch empirisch bewustzijn. Het gaandeweg gedeeltelijk of bijna geheel veranderen van dien duurzamen inhoud van het zelfbewustzijn is òf teeken van voortgaande ontwikkeling òf van ontaarding van het zelf. Het willen, wel te onderscheiden van begeeren, heeft altijd handelen, gericht op ons bestaan en daardoor op de buitenwereld, of op ons innerlijk leven, ten gevolge; daarom geven wij aan het woord handeling altijd de beteekenis van wilsuiting. Het pas geboren kind kan dus nog niet willen. Maar de grondslag van het willen, die in onze natuur aanwezige kiem, waaruit het zich ontwikkelt, namelijk de actieviteit of zelfwerkzaamheid, het vermogen van zich uit zich zelven te bewegen, laat zich reeds waarnemen [1]) in het

1) Opzettelijk zeg ik: laat zich waarnemen, om zoo den schijn van mij afteweren alsof ik het gevoelen zou weerspreken, dat alles in de schepping, elk atoom of

plantenleven en in het daaruit zich ontwikkelend dierenleven, ook in het, naar zijn uiterlijk voorkomen, nog geheel dierlijk leven van het kind. Die actieviteit of zelfwerkzaamheid is echter niet een absolute, eene die los van den algemeenen samenhang van alle wereldverschijnsels zou zijn. De algemeene vorm, waarin die samenhang van alle wereldverschijnsels zich handhaaft, is wisselwerking of wederzijdsche werking op elkander van alle de wereld vormende enkele deeltjens of wezenheden, en van alle in dat algemeen verband meer bijzonder samenhangende groepen van die wezenheden. Maar daaruit volgt nu ook, dat alle actieviteit eenheid is van receptieviteit en spontanëiteit. Het zieleleven is dus nooit, ook niet in het tot zelfbewustzijn nog niet ontwikkeld kind, volstrekt passief onder een indruk, dien het ontvangt. Het *ontvangen* van een indruk is het *ontvangen* met *eigen* spontanëiteit, die bij haar algemeen menschelijke geaardheid ook haar individueele, meer of minder beperkte geaardheid met eigen grondtrekken van werkzaamheid heeft.

De actieviteit, d. i. het leven, het zich uit zich zelf bewegen, hetwelk aan elk wezen eigen is, is dus de eenheid van receptieviteit en spontanëiteit, met overwicht van de spontanëiteit. Ons zich in actieviteit uitend wezen gaat nu *willen*, zonder dat die actieviteit haar geaardheid van een uit zich zelf bewegen ten gevolge van een ondergane prikkeling tot die zelfbeweging verliest, op het oogenblik, dat wij, tot zelfbewustzijn gekomen, beginnen te handelen naar beweegredenen of motieven. Het willen moet met voorstellingen omtrent voor ons mogelijke en op 't oogenblik wenschelijke handelingen gepaard gaan. En dergelijke voorstelling of, zoo er op een gegeven oogenblik meer dan een ons voor den geest staan, één van haar wordt een beweegreden voor de bepaalde wilsuiting, indien zij met den inhoud van ons zelfbewustzijn, met onzen toestand van dit oogenblik, in die mate samenstemt, dat wij er belang in stellen en toe neigen, d. i. dat zij op ons gevoel een indruk van meer waarde dan andere voor onze oogenblikkelijke hoogere of lagere levensbehoeften maakt. Het feit, dat eenige voorstelling van een mogelijke en wensche-

dynamide en elke betrekkelijk zelfstandige groep van dynamiden, "zich uit zich zelf" beweegt, dat is: leeft.

lijke handeling slechts dan de kracht van een beweegreden voor het willen erlangen kan, indien aan die voorstelling eene in gevoel zich openbarende neiging tot haar in den oogenblikkelijken levenstoestand te gemoet komt, stelt in het licht, dat het willen niet alleen altijd met voorstellen gepaard gaat, maar ook onafscheidelijk is van het voelen, en daardoor in den meest eigenlijken zin 's menschen zelfwerkzaamheid is; want alle gevoel is altijd zelfgevoel, het gewaar worden namelijk van overeenstemming, of van strijd, tusschen hetgeen wij in het gegeven oogenblik zijn, doen en ondergaan en de eischen die ons lichamelijk leven en ons zieleleven voor onze individueele welvarendheid doen gelden. Gewaar geworden actieviteit is de grondeigenschap van alle leven, en dus ook van het leven van ons zelf, en zij is de eerste, aanvankelijk onbewuste verschijningsvorm van het bewuste willen in zijn eenheid met voelen en denken.

2. De overtuiging van de huidige psychologie omtrent den standvastigen samenhang en samenwerking van voelen, denken en willen, zoodat er geen wilsuiting is zonder gelijktijdige uiting van denken en voelen, maakt alle polemiek overbodig tegen de oude leer van het indeterminisme, gegrond op de beschouwing van den wil als een op zich zelf, met eigen onafhankelijke bestaanswijze werkzaam vermogen, dat zich onafhankelijk van alle beslissende beweegredenen in het zieleleven zou doen gelden. In de plaats van „vrijheid van den wil", treedt „vrijheid van den willenden mensch".

Het willen of de zelfbepaling is dus het richten van de nooit rustende gewaar geworden actieviteit, waarin het physisch-psychisch leven zich uitdrukt, naar een voorgesteld, op zijn waarde voor het oogenblikkelijk zieleleven geschat doeleinde. Als wij die zelfbepaling ook vrijheid of vrije zelfbepaling noemen, drukken wij allereerst een negatief element in het willen uit, dat van zelf opgesloten ligt in het positieve: de zelfbepaling. Namelijk bedoelen wij, wat de eerste beteekenis van vrijheid is, vrij zijn van een buiten het empirische Ik werkzamen, op het empirisch Ik geoefenden dwang (force majeure), en vrij zijn van een in het empirisch Ik werkzamen dwang, b. v. van een idee fixe, van krankzinnigheid, van constitutioneele hypochondrie, van hartstocht, van toorn als kort-

stondige razernij, van sexueele losbandigheid of anomalie. Vrijheid in laatsten zin is de voor 't menschelijke zieleleven noodzakelijke grond van zelfwerkzaamheid.

Die zelfwerkzaamheid kan zoowel onzedelijke als zedelijke zelfwerkzaamheid zijn. Zij wordt onzedelijke zelfbepaling, indien de gedachtenkringen en gevoelstoestanden, waarin het zelf als empirisch Ik zich uitdrukt, een zinnelijk-egoïstische strekking hebben: louter eigenbelang, voordeel, ijdelheid, bevrediging van eerzucht en heerschzucht, en dus gegrond zijn in zinnelijk-egoïstisch en niet in zedelijk zelfgevoel. Er is dan, in den regel, in het uitwendig gedrag, uit nihilistische beweegredenen, gehoorzaamheid, in evenredigheid met de individueele maatschappelijke beschaving, aan de heerschende goede zeden van rang en stand zonder zedelijke overtuiging en noemenswaardigen invloed van plichtbesef en geweten. Het is geen louter dierlijk zieleven maar een menschelijk, waarin de nooit geheel en al nog onontwikkelde kiem van 's menschen redelijk-zedelijke natuur teweegbrengt, dat de uitingen van zinnelijkheid en zelfzucht niet met de volstrekte ongedwongen naïveteit van de dierlijke natuur zich uiten en in het gevoel genoten worden. Maar de onzedelijke mensch voelt zich vrij en hij is het ook in dien zin, dat hij zelf zich tot de onzedelijke wilsuiting bepaalt. Onzedelijkheid en zonde is dus geen negatief begrip, b. v.: afwezigheid van het goede of slavernij in eigenlijken zin, maar een positief begrip. Het is de vrije, door geen uiterlijken of innerlijken dwang belemmerde uiting van den oogenblikkelijken toestand van het individueel menschelijk wezen.

Vrijheid of vrije zelfbepaling kennen wij dus ook aan den nog zonder zedelijk zelfgevoel levenden mensch, aan het nog onzedelijk karakter toe. Maar een hoogere beteekenis, die ook in het spraakgebruik bij voorkeur aan vrijheid wordt gegeven, is die van „zedelijke vrijheid". De zelfbepaling namelijk van den mensch, in wien de redelijk-zedelijke aanleg reeds zoover ontwikkeld is, dat in hem de voorstelling van het goede, het den mensch betamend bestaan en gedrag met een gevoel van welgevallen gepaard gaat, zoodat hij zedelijk zelfgevoel bezit, dat zich in plichtbesef en geweten uitdrukt. In hem is de vrije, door geen uiterlijken of innerlijken dwang belemmerde

uiting van den oogenblikkelijken toestand van zijn individueel menschelijk wezen een zedelijke uiting. Dat hij plichtbesef, waarin nooit alle gewaarwording van eenigen dwang ontbreekt, en geweten heeft, bewijst, dat de redelijk-zedelijke natuur ook in den mensch, wien een tot standvastigheid naderend zedelijk karakter mag toegekend worden, nooit tot geheel voleindigde ontwikkeling komt. Het werkelijke leven, ook van den met zedelijk zelfgevoel toegerusten mensch, is een slingering tusschen de twee uitersten, die wij daar schetsten, een standvastig onzedelijk en een standvastig zedelijk karakter. Maar een slingering, die niet dezelfde blijft. Zij kan door blijvende richting van de zelfbepaling naar links ophouden in een ten laatste gevestigd onzedelijk karakter, óf in een gevestigd zedelijk karakter, omdat het willen zich met toenemende energie naar rechts richt en er dus ontwikkeling en vooruitgang in standvastige zedelijkheid werkelijk plaats grijpt.

3. De vrijheid of zelfbepaling, het in het bewuste willen zich richten van die actieviteit op een voorgesteld doeleinde door middel van in 't gevoel geschatte motieven, is dus werkzaam zoowel in den dienst van de zonde als in den dienst van de deugd.

Wij noemden de rede formeel, die hoedanigheid van de menschelijke natuur, waardoor deze zich van de dieren onderscheidt, dat de mensch eigen aard en waarde van het objectief *aan* en *in* het empirisch Ik gegevene kan onderscheiden en laten gelden. Die zedelijkheid nu kan zich zóó ontwikkelen, dat het onderscheiden en laten gelden van hetgeen objectief *in* het empirisch Ik gegeven is, namelijk de uiting van zedelijk zelfgevoel in plichtbesef en geweten, zeer zwak of bijna niet aanwezig is, en het onderscheiden en laten gelden van het *aan* het empirisch Ik objectief gegevene overwegend werkzaam is. Er is dan eenzijdige redelijkheid of verstandswerkzaamheid zonder daarin gemengde noemenswaardige zedelijkheid of echte gemoedelijkheid. *Eenzijdige* redelijkheid, d. w. z. uitsluitende richting op het uiterlijk objectief gegevene. Het is *niet*, zooals men gewoonlijk aanneemt, verstandswerkzaamheid *zonder* gevoelsuiting, want in de *belangstelling* en *de voldoening*, waarmede dat objectief denken en nadenken gepaard gaat en achtervolgd wordt is er gevoels-

uiting. Eveneens komt het omgekeerde voor: werkzaamheid van den zin en wil voor het innerlijk objectief gegevene, van plichtbesef en geweten, met niet evenredige werkzaamheid van zin en wil voor het uitwendig objectief gegevene. Dus in dien zin ook eenzijdige redelijkheid, dat het zedelijk leven en streven zich in het voelen en willen krachtiger uit dan in het objectief denken.

In den volleerden geslepen booswicht, hij zij een eenvoudige dief of bedrieger, of verkeere in de hoogste kringen der finantiëele en industriëele wereld, is de eenzijdige redelijkheid, omdat het zedelijk zelfgevoel maar een minimum van ontwikkeling aanwijst, gestegen tot een betrekkelijk maximum, waartoe zijn individueele aanleg reikt. In den gansch eenvoudige, die over aard en waarde van niets dat in zijn kring voor eerbiedwaardig en lofwaardig geldt twijfelend nadenkt, in 't algemeen een kind naar 't verstand, maar voorbeeldig in standvastige plichtsbetrachting, is het zedelijk zelfgevoel tot een betrekkelijk maximum ontwikkeld, en heeft de ontwikkeling van het redelijk verstand het slechts tot een minimum van ontwikkeling gebracht. Het ideaal is hier harmonie, gelijkmatige ontwikkeling van zin en wil voor zoowel uitwendig als innerlijk gegeven objectieviteit. Waar deze aanwezig is, al is 't aanvankelijk met een minimum van ontwikkeling van beide, zal zich het schoone verschijnsel voordoen, dat wij in het opgroeien van beminnelijke kinderen en in het werkzame leven van aantrekkelijke persoonlijkheden opmerken: een hand aan hand gaan van standvastige, onbevangen leergierigheid en even gevoelvol als streng plichtmatig gemeenschapsleven, waardoor een menschelijk wezen zich in zijn geheel voorspoedig ontwikkelt tot immer dichtere nabijheid aan het maximum van de humaniteit, waartoe de individueele ontwikkeling kan reiken.

De vrije zelfbepaling is de factor van de ontwikkeling der zedelijkheid. Zij neemt de richting, waarheen de individueele gemoedsgesteldheid onder den invloed der in 't bewustzijn en de herinnering levende gedachtenkringen en gevoelstoestanden haar drijft. Is in die gemoedsgesteldheid zin en wil voor zelfzuchtig en zinnelijk bestaan en gedrag heerschend, dan hebben de verschillende motieven, die buitendien tot willen kunnen drij-

ven, stoffelijk voordeel, nuttigheid, wetenschappelijke of eenvoudige weetgierigheid, ééne algemeene, middellijke of onmiddellijke strekking met elkander gemeen, die van bevrediging van zinnelijkheid en zelfzucht. Er is dus in zulk individueel leven een betrekkelijke, in gunstig geval, tijdelijke onveranderlijke richting der zelfbepaling. Anders echter is het in een zieleleven, waarin het zedelijk gevoel zich in bovenalles gewaardeerd plichtbesef en geweten doet gelden. In geen menschenleven heeft de werkelijkheid van onzedelijke beweegredenen opgehouden. Maar telkens doet het zedelijk gevoel zich weer gelden en is er dus veranderlijkheid in de algemeene strekking der bijzondere beweegredenen. Zoolang de mensch voor die veranderlijkheid in de beweegreden van zijn willen vatbaar is, kan hij over 't algemeen ook nog anders willen, dan hij op een gegeven oogenblik wil. Wij zijn ons van het bezit dezer vrijheid bewust bij het beoordeelen van onze handelingen, en daarom rekenen wij ons zelven onze handelingen toe en beleven wij de juistheid van ons oordeel in het zelfgevoel, dat zich hetzij als bevredigd hetzij als verwijtend geweten doet gelden. Dit bewustzijn van vrijheid, van zelfbepaling, zoowel in de slechte als in de goede wilsuitingen, is de grondslag van de goede voornemens en de vernieuwing of opwekking van moed en vertrouwen, zonder welke de zedelijkheid niet het karakter zou kunnen verkrijgen van eene uit een aanvankelijk kleine kiem zich ontwikkelenden grondtrek van onze natuur. Zonder dat bewustzijn van vrijheid is de taak van eene *door bewuste wilsuitingen voortschrijdende ontwikkeling van zedelijkheid* een voor menschelijk zieleleven, zooals wij dat kennen, volstrekt onmogelijke eisch. Dit bewustzijn van vrijheid beteekent echter niet het bewustzijn van op hetzelfde oogenblik onder dezelfde uiterlijke en innerlijke omstandigheden ook anders te hebben kunnen willen. Neen, als het bewustzijn van ook anders te hebben kunnen willen in ons na de volbrachte wilsuiting leeft, dan is het omdat wij op dat oogenblik niet meer uit dezelfde voorstelling van straks een beweegreden zouden kunnen verkrijgen, hetzij ten gevolge van een wijziging in onze stemming, d. i. in onze waardeering van de voorstelling dier handeling, hetzij ten gevolge van het ontstaan van een andere voorstelling, waaraan nu genoeg waarde

wordt toegekend om ze een beweegreden van het willen te kunnen doen worden. Een zedelijke voorstelling of idee heeft, zoodra zij gekoesterd wordt, d. i. eenige vatbaarheid vindt om haar waarde intezien, ook kracht in zich om het betrokken gevoel aantegrijpen en te wijzigen, dat dan beweegreden van wilsuiting wordt.

§ 10.

Algemeene hoedanigheden van de individueele zedelijkheid.

1. De individueele zedelijkheid is altijd een concretum, een samengroei van de in alle menschen identische natuur met een bijzonderheid, die aan de zedelijkheid haar individueel karakter geeft. Die bijzonderheid is een product van het samenwerken van verschillende factoren, als: land- en volksgeaardheid, mannelijk en vrouwelijk geslacht, temperament, ontwikkeling en richting van denken, voelen en willen met eventueel overwicht der werkzaamheid van het een of het ander, algemeene toestanden van de objectieve levenssferen, waarin het individu een hem betamend bestaan en gedrag moet najagen en leiden.

De zedelijkheid is ontwikkeling van het als kiem in de menschelijke natuur aangelegde. Met nog niets meer dan aanleg en aandrift tot de verwezenlijking van haar idee, moet de concrete menschelijke natuur haar ontwikkeling in het individueele leven beginnen.

De zedelijkheid is dus onderworpen aan de algemeene wet van ontwikkeling. Ontwikkeling is hier in actieven zin gebruikt, want het willen of de vrije zelfbepaling is de kracht die de ontwikkeling in gang brengt en voortdrijft, zoowel het bewuste opzettelijke willen als het in onbewust werkzame hebbelijkheid en gewoonte ondergegane opzettelijke willen. In de idee van ontwikkeling ligt opgesloten, dat er tusschen het begin en het einde der ontwikkeling een tijdsverloop ligt, een als 't ware afteleggen kortere of langere opwaarts gaande weg, dien men door vergelijking van het vroegere met het latere kan afdeelen in trappen of bereikte hoogten, zoodat op

elke hoogere trede de ontwikkeling hooger is opgevoerd, zich een rijkeren inhoud heeft verworven dan er was op de onmiddellijk voorafgaande. Het eindpunt van de voorafgaande was dan de ontwikkeling tot een vermeerderde vatbaarheid van receptieviteit, in de wisselwerking met de lichamelijke natuurverschijnsels, met toestanden en gebeurtenissen uit de menschenwereld en in eigen geest en gemoed, waardoor dan de nieuwe, hoogere trede van ontwikkeling door hoogere en veelzijdiger ontwikkelde spontanëiteit zich kan kenmerken.

Die ontwikkeling van de individueele zedelijkheid is geen ongestoord of belemmerd voortschrijdende. Wij denken hier aan de algemeene menschelijke natuur, die in de ontelbare verscheidenheden des individueelen levens een eigendommelijke gestalte verkrijgt, en die dus alle individuen met elkander gemeen hebben. Vroeger wezen wij reeds op die geaardheid der algemeene menschelijke natuur, in haar verwantschap en haar verschil met de natuur der hoogst ontwikkelde dieren. „Het is niet", ik herhaal hier het reeds boven gezegde, „het is niet een dierlijk zieleleven met een kiem van hooger, van menschelijk zieleleven als een toegevoegd aanhangsel, of aangebrachte nieuwe hoedanigheid, wat wij bedoelen als wij van menschelijk zieleleven spreken. De menschelijke natuur, als de hoogere, heeft in zich de lagere, de dierlijke natuur, maar zóó, dat de grondtrekken daarvan: onbedwongen zinnelijkheid en zelfzucht, in het menschelijk zieleleven de bestemming van beheersching door, en van dienstbaarheid aan de eischen van het eigenlijk menschelijke in het menschelijk zieleleven hebben verkregen, en niet meer, zooals in het zuiver dierlijke leven, de alleenheerschende machten en uitsluitende factoren van de psychische levensverschijnsels mogen zijn."

Doch dat nog onbedwongen „dierlijke" in den mensch deed en doet zich allerwege en te allen tijde gelden, vóórdat het besef van den plicht van bedwingen en bestrijden dier zinnelijk-egoïstische aandriften en neigingen, met eenigszins voldoende kracht is ontwaakt en aan het willen richting gaat geven. Er zullen zeldzame uitzonderingen zijn — en zij zijn er ongetwijfeld — in het leven verschenen buitengewone begunstigde individuen, die reeds in vroege en latere jeugd den bloesem vertoonden van hetgeen als volwassen vrucht in de „schöne

Seele" leeft: gehumaniseerde zinnelijkheid en zedelijke zelfliefde. Desniettegenstaande mogen wij den aanvankelijk overmachtigen invloed van het „dierlijke" in den mensch wel een *belemmering* van ongestoorde ontwikkeling der zedelijkheid noemen, die alle menschen met elkander gemeen hebben. En die belemmering blijft het gansche individueele leven door haar invloedrijke macht, ja, met individueele verscheidenheid, maar toch algemeen, doen gevoelen. Daaruit ontstaat de strijd tusschen zinnelijk-zelfzuchtig en zedelijk zelfgevoel, de strijd tusschen neiging en plicht. Een strijd, dien de vrije zelfbepaling door haar bezieling met in het zelfgevoel gewaardeerde zedelijke ideeën en idealen, in den regel, slechts zeer langzaam kan doen verminderen, met individueele verscheidenheden van uitkomst, maar blijkens de in 't leven nooit geheel ophoudende werkzaamheid van plichtbesef en geweten nooit geheel doet ophouden.

Het gaat onze menschelijke macht niet te boven, om alles wat aan de plichtsbetrachting haar zuiverheid kan ontnemen door geoefende wilskracht langzamerhand te gaan onderdrukken, zoodat de mogelijke voorwaarden van nuttigheid, egoïstische bevrediging, zinnelijk welbehagen, veiligheid voor lijf en leven, ja, zelfs de behoeften van medelijdende liefde, in het zedelijk zelfbewustzijn minder en minder gaan opkomen als beweegredenen voor de vrije zelfbepaling uit plichtbesef. Maar zelfs in het verst gevorderde zedelijk leven, in de bevoorrechten met een van wijsheid en liefde inderdaad vervuld gemoedsbestaan, is nu en dan de verzoeking te sterk om aan den beminden drang van de wijsheid de gehoorzaamheid optezeggen, of de medeslepende macht van hartstocht en drift te groot om de zelfbeheersching te behouden, en in die oogenblikken behoort dan de opgelegde dwang van den plicht als onvoorwaardelijk gebiedend weer gewaargeworden en opgevolgd te zijn.

2. De zedelijkheid is dus een goed dat in den regel met aanhoudenden strijd tegen de haar belemmerende en weerstrevende machten moet veroverd worden, een miskend en slechts langzamerhand ten volle gewaardeerd goed. Zij is de door zelfwerkzaamheid tot stand te brengen ontwikkeling van de menschelijke redelijk-zedelijke natuur zelve. Daarin ligt

opgesloten, dat de zedelijkheid uit haar aard de karaktertrekken van de zoogenoemde tweeslachtigheid dier natuur ook daarin vertoont, dat zij alleen in samenhang met hetgeen haar ontwikkeling belemmert en in strijd daartegen ontstaat, wordt beleefd en zich ontwikkelen kan. Aan de namen van onze plichten en deugden kleeft de herinnering aan het onzedelijke, waartegen zij een verzet en waarop zij een overwinning aanduiden. Zelfbeheersching, zelfverloochening, geduld, verdraagzaamheid, kuischheid, trouw, eerlijkheid, oprechtheid, vergevensgezindheid, enz.: men zou in een wereld van zich volmaakt zonder stoorende belemmeringen ontwikkelend leven, in een wereld van engelen, die woorden zelfs niet kunnen begrijpen, omdat zij eerst, door ze van het tegenovergestelde onzedelijke te onderscheiden, verstaan en in hun waren zin kunnen beleefd worden. Zoo zou er voor de dienende liefde geen plaats zijn als er niet altijd waren die behoefte hadden aan de diensten der liefde, of die zich in de wereld geplaatst achtten om gediend te worden en niet om te dienen.

Bij deze voor ons menschen uit het nooit geheel bedwongen noch verwonnen „dierlijke" in onze gemeenschappelijke natuur, komt nog een andere belemmering eener ongestoorde ontwikkeling der individueele zedelijkheid, namelijk de eindigheid, de alzijdige beperktheid onzer natuur. De zedelijkheid behoort tot een wereld van eindige, beperkte krachten, wier invloed gebonden is aan noodzakelijke voorwaarden en afhangt van begunstigende omstandigheden. De zedelijke geaardheid, de standvastige goede wil geeft aan de zedelijkheid haar eigenlijke waarde. Doch alléén hij is een goede wil, die wat goeds uitricht; anders is er nog maar een goede wensch, een goed voornemen. Betrekkelijk spoedig verkrijgt men nu, mits de zegeningen van opvoeding en onderwijs genoten worden, bekendheid met hetgeen in de werkelijkheid en den bepaalden levenskring, waarin men zijn aanzijn ontving en geniet, geldt voor een betamend bestaan en gedrag. Maar het juiste inzicht in de middelen en wegen, die in de bijzondere gevallen en hun omstandigheden tot het beoogde doel kunnen leiden, ontbreekt maar al te dikwerf. Handelend naar zijn beste weten, handelt men toch dikwerf, door gemis aan de noodige kennis, van den vereischten tact en van goed begre-

pen en gebruikte ervaring, zeer verkeerd. En de „zedewetten", onder wier invloed en leiding de individuen gevormd worden en aan wier eerbiediging de zedelijke zelfbepaling gebonden blijft, totdat er weer een beter licht in den kring waarin men leeft opgaat, zijn de uitdrukking en afspiegeling van één der elkander opvolgende, gezamenlijk nog gebrekkige phasen in de ontwikkeling der menschelijke redelijk-zedelijke beschaving. Daarenboven hangt de macht en invloed ook van het best bedoelde en onberispelijkst ten uitvoer gelegd zedelijk streven van begunstigende omstandigheden af. Van het goede vruchtbelôvende zaad valt maar in den regel een vierde gedeelte in goede aarde, misschien niet eens een vierde, slechts een achtste of zestiende deel. Zóó voor het telkens tegenwoordige; en onze onbekendheid met de onberekenbare toevalligheden en onvoorziene veranderlijkheid van de toekomst maakt, dat de gevolgen van onze plichtsbetrachting, al te vaak, niet anders dan met grootere of geringere waarschijnlijkheid te berekenen zijn.

Bij deze gemeenschappelijke belemmeringen eener ongestoorde ontwikkeling van de individueele zedelijkheid, voegen zich nog andere, die niet uit den aard der concrete menschelijke natuur algemeen voortvloeien, maar toch voorkomen als individueele stoornissen. Wij denken hier aan ziekten en kwalen, die den ganschen levensduur van een mensch kunnen kwellen en met zwakke psychische levensenergie, dus zwakke zedelijke wilskracht, gepaard plegen te gaan. Voorts aan krankzinnigheid in alle graden, en eene tot idiotisme naderende onvatbaarheid voor de ontwikkeling van redelijk denken, een stompzinnigheid voor het begrijpen en waardeeren van zedelijke ideeën en idealen; aan volslagen gemis van opvoeding en onderwijs; aan de diepste armoede en haar menigerlei zedelijke ellende. Eindelijk vergeten wij niet de ontroerend groote invloed van psychische overerving, die niet alleen blijkbaar is in de praedispositie voor een geleidelijke en voorspoedige ontwikkeling van de kiem der zedelijkheid, maar ook bij ontelbaar andere individueele levens zich vertoont in de praedispositie tot de ontwikkeling van overweldigende en verderfelijke gebreken en aandrift.

3. Bij deze gemeenschappelijke belemmeringen in de indi-

vidueele levens komen er nu nog, die gegeven worden in de maatschappelijke samenleving, waarin de individueele zedelijkheid zich moet gaan ontwikkelen. Al de levenskringen, die de maatschappelijke samenleving doen ontstaan en onderhouden: het huisgezin en de familiekring, de maatschappij, en daarin de school, het beroep en bedrijf, de staat, het godsdienstig gemeenschapsleven, zijn saamgesteld uit individuen van veelzijdige zedelijke beperktheid, die voor elkander, in de gunstigste gevallen onopzettelijk en onbewust, slechte voorbeelden, verleidende geesten, hinderpalen op den weg van plichtsbetrachting kunnen zijn. Daarbij komen de algemeene geaardheid van zeden en gewoonten in alle takken van 't praktische leven, de gehandhaafde staatswetten en instellingen, de heerschende wijsgeerige en godsdienstige wereldbeschouwing en levensopvatting, waardoor volken en historische tijdperken zich van elkander onderscheiden. Welk een verschil in de opvatting en toepassing van de idee der humaniteit, d. i. van een den mensch op zich zelf en den menschen in hun onderling verkeer betamend bestaan en gedrag, in de oudheid bij Chineezen, Indiers, Semieten, Grieken, Romeinen; in de middeleeuwen bij Christenen en Mohammedanen, in den nieuweren tijd bij Romaansche, Germaansche en Slavische volken [1]). En als wij in de geschiedenis vooruitgang van zedelijk gehalte en gestalte der verschillende levenskringen in dezen zin opmerken, dat er phasen in het ontwikkelingsverloop der zedelijkheid zijn te onderscheiden, en wij een bepaald ontwikkelingstijdperk van de begunstigde gedeelten van het menschelijk geslacht hooger dan het daaraan voorafgaande en lager dan het daarop volgende schatten, dan geven wij daarmede te kennen, dat de voorwaarden en begunstigende omstandigheden voor een zoo weinig mogelijk gestoorde ontwikkeling in de richting van het Ideaal van een inderdaad in elk opzicht individueel en gemeenschappelijk humaan bestaan en gedrag, niet gelijkelijk noch in gelijke mate geschonken zijn aan de tallooze gelijktijdig en na elkander levende generaties van in natuur en zielsuitingen gelijksoortige wezens.

---

1) W. Stahlberg, *Die Humanität nach ihrem Wesen und ihrer Entwickelung.* Prenzlaw, 1895.

4. Zoo is dan de individueele zedelijkheid de onder den machtigen invloed van gemeenschappelijke en individueele, innerlijke en uiterlijke, belemmeringen zeer langzaam voortschrijdende ontwikkeling van de als kiem in de menschelijke natuur aangelegde humaniteit.

De vraag ontstaat thans naar *de waarde* van die individueele zedelijkheid? Is zij met de objectieve waarde van de onderscheiden, in de geschiedenis der zich ontwikkelende humaniteit voorkomende, ontwikkelingsphasen in dezen zin één, dat de zedelijkheid der individuen, die tot eenzelfde ontwikkelingsphase behooren, nu ook dezelfde waarde heeft als die bepaalde ontwikkelingsphase in vergelijking met de op haar volgende? Wij kennen, bijvoorbeeld, aan de gezamenlijke levenskringen van de eeuw der Reformatie, natuurlijk altijd met betrekking tot de middenklasse in de Republiek der zedelijkheid, een hoogeren graad van zedelijke ontwikkeling toe dan aan de eeuw van het heerschend Katholicisme, maar een lageren graad dan aan de 18de en 19de eeuw. Volgt nu daaruit, dat de zedelijke waarde der individuen uit de eeuw der Reformatie in doorslag geringer was dan de zedelijke waarde van de individuen uit de 18de en 19de eeuw? Geenszins. De waarde van individueele zedelijkheid wordt niet door denzelfden vergelijkenden maatstaf bepaald, waarmede de waarde van de onderscheiden ontwikkelingsphasen van de objectieve zedelijkheid in de maatschappelijke levenskringen wordt gemeten. De individueele zedelijkheid heeft in zich haar eigen waarde en is onafhankelijk daarin van de vergelijkenderwijs hoogere of lagere waarde, die het tijdvak waartoe zij behoort in de geschiedenis van de menschelijke beschaving, in 't algemeen moge hebben.

Ware het anders dan zou de objectieve, de historische waarde van de „zedewet", welke iemand eerbiedigt, haar grootere of geringere, maar toch nog te groote afstand van het objectieve Ideaal der individueele en maatschappelijke humaniteit, de waarde van de zedelijke individu bepalen [1]). Dat in Lessing's

1) Hier zij nog eens herinnerd, dat wij onder „zedewet", in overeenstemming waarmede de individuen met vrije zelfbepaling uit plichtbesef hun bestaan en gedrag behooren in te richten en te leiden, verstaan: een geheel van door zeden en ge-

Nathan der Weise bestreden denkbeeld werd te allen tijde gekoesterd bij de schatting der zedelijke waarde van medemenschen, en in toepassing gebracht. Er is ongetwijfeld een van 's menschen macht en wil onafhankelijke bevoorrechting in den tijd waarin, de landstreek waar, het volk waaronder, den bijzonderen huiselijken en maatschappelijken kring waarin men zijn leven moet doorbrengen en opvoeding en onderwijs ontving. De „zedewet" van het huidige protestantsche, zoowel rechtzinnig als vrijzinnig, Christendom wordt met het volste recht aanbevolen als in zich dragende krachtiger en edeler beweegredenen tot een betamend bestaan en gedrag, dat de ideeën der alzijdigste humaniteit gaat belichamen, dan de beweegredenen zijn der „zedewet" van Israël, van het Buddhisme, van den Islam, van het katholicisme der Jesuiten. Maar het „Parlement der Godsdiensten" heeft geleerd, dat niet één „zedewet" uitsluitend voor juiste waardemeter mag gelden der waarde van individueele zedelijkheid.

De individueele zedelijkheid heeft haar eigen, van den inhoud der geëerbiedigde „zedewet" onafhankelijke waarde. Die waarde wordt bepaald door den ernst, waarmede de individueel geëerbiedigde „zedewet" wordt gewild, met levendigheid en ontvankelijkheid van plichtbesef en geweten. Dat onderscheiden en laten gelden van eigen aard en waarde van het innerlijk objectief gegevene, van in plichtbesef en geweten zich uitdrukkend, tot eigen actieviteit dringend zedelijk zelfgevoel, strekt zich ook tot het uiterlijk objectief gegevene, tot de medemenschen uit, naarmate in het zedelijk zelfbewustzijn de ingeboren sympathie als gemeenschapszin gaat leven. Zij het ook een in zeer beperkten kring geplaatst en onder geen begunstigende omstandigheden werkzaam individu, getrouwheid in het kleine staat, naar den voor de individueele zedelijkheid geldenden maatstaf, met getrouwheid in het groote gelijk.

Wij spreken van den ernst, waarmede de geëerbiedigde „zedewet" wordt gewild. In dien ernst ligt opgesloten de

woonten, door staatsinrichting, door heerschende godsdienstige en zedelijke overtuigingen en inzichten, door zedelijke ideeën en idealen aan een individu voorgehouden en door hem geëerbiedigde geboden en verboden, wijzen van doen en laten, plichten en deugden.

zedelijke overtuiging van de waarheid en de waarde der geëerbiedigde „zedewet". Voor den individu is het dus geenszins onverschillig welken inhoud zijn „zedewet" heeft. Zal hare eerbiediging mede zijn zedelijke waarde bepalen, dan moet zij zijn redelijk verstand en zijn gemoed bevredigen, omdat hij de in haar uitgedrukte geboden en verboden, eischen en verwachtingen, ideeën en idealen welgegrond acht, met de werkelijkheid waarin hij leeft en eigen levenservaring in overeenstemming vindt, en in een en ander zich gesteund ziet en weet door het gelijke bestaan en gedrag en de gelijke overtuigingen van de medemenschen, die tot dezelfde burgerlijke, maatschappelijke, godsdienstige gemeenschap behooren, waartoe ook zij behooren wil.

JACOBUS GEEN CHRISTEN?

Twee geleerden, een Franschman en een Duitscher, L. Massebieau en F. Spitta, zijn onafhankelijk van elkander tot de overtuiging gekomen, dat onze Nieuwtestamentische brief van Jacobus is een oorspronkelijk Joodsch geschrift, waaraan men een Christelijk tintje heeft gegeven door er tweemaal, H. 1 : 1 en 2 : 1, den naam „Jezus Christus" in te voegen. Beide heeren hebben rekenschap van hun gevoelen afgelegd, de eerste in een beknopte beantwoording der vraag *L'Épitre de Jacques est-elle l'oeuvre d'un chrétien?* geplaatst in de *Revue de l'histoire des religions* 1895 : 249—283; de tweede in een uitvoerige verhandeling *Der Brief des Jacobus*, die de eerste 239 bladzijden, d. i. de grootste helft inneemt van het tweede deel zijner bijdragen *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1896, S. VI + 437; M 10) en die ook afzonderlijk verkrijgbaar is.

Massebieau verhaalt hoe hij, zonder wetenschappelijke bedoelingen den brief lezende, begon te twijfelen aan zijn ondersteld Christelijken oorsprong. Men neme de woorden Jezus Christus weg uit H. 1 : 1; 2 : 1, stelt hij nu voor, en men zal zien: wat overblijft laat zich uitnemend goed, ja beter verklaren, niet als het werk van een Christen, maar als afkomstig van een Jood.

Men doorloope den inhoud. In des schrijvers theologie is geen plaats voor Jezus Christus. Alles stemt overeen met opvattingen, denkbeelden, voorstellingen, ons bekend uit het O. T. en jongere Joodsche geschriften. Daarin is niets eigenaardig Christelijks, niets wat betrekking heeft op het werk der verlossing, de vleeschwording van Gods Zoon, zijn verzoenend sterven, zijn opstanding, zijn wederkomst in heerlijk-

heid; zelfs niets over zijn lijden, niets over het voorbeeld door hem nagelaten aan de zijnen, terwijl wel wordt gesproken van Abraham en gewezen op Job en Elia. Met het oog op Jezus, zijn leven en werken, wordt doorloopend een diep stilzwijgen bewaard. Wat schijnt overeen te stemmen met sommige zijner woorden in de Bergrede, blijkt bij nader overweging niet gelijkluidend en ademt een anderen geest.

Men zegt dat Jacobus strijdt tegen de Paulinische leer der rechtvaardiging. Massebieau ontdekt daarvan geen spoor, en tracht duidelijk te maken dat Jacobus, in aansluiting bij Philo en anderen, over het verband tusschen geloof en werken een theorie ontwikkelt, waarvan het tegenovergestelde niet was geleerd door Paulus, maar die veeleer door dezen gewijzigd en in een nieuwen vorm gebracht werd. Hij gelooft dat Paulus Jacobus heeft gekend en kan zich niet voorstellen hoe, in het omgekeerde geval, Jacobus zoo deerlijk zou hebben misgetast in het teruggeven van Paulus' meening, en hoe het hem mogelijk zou zijn geweest in een dergelijke bestrijding het woord *wet* bij *de werken* achterwege en haar ceremonieele voorschriften, met name de besnijdenis, onvermeld te laten.

De lezers voor wie de brief oorspronkelijk bestemd was, zoekt Massebieau in de derde plaats aan te wijzen, zijn geen Christenen maar Grieksch sprekende Joden die leefden in de verstrooiing. Waarschijnlijk, vernemen wij in een vierde afdeeling, over den schrijver en zijn werk p. 270—283, behoorde Jacobus mede tot hen. Doch men zoeke hem niet te Alexandrie, wegens zijn gemis van volkomen overeenstemming met Philo; veeleer onder de Esseërs in Syrie, hoewel hij dan allicht Syrisch gesproken en zich minder hard tegenover de rijken uitgelaten zou hebben. Misschien woonde hij in Palestina. Stellig schreef hij den brief in de eerste eeuw v. C. „Quelque copiste chrétien la crut'', onzeker wanneer, „du frère du Seigneur et y ajouta deux fois le nom de Jesus-Christ qui lui semblait y manquer.''

Spitta volgt in hoofdzaak denzelfden weg van redeneeren en betoogen. Ook bij hem vier afdeelingen. Maar de laatste uitermate kort, een slotbeschouwing van ruim twee bladzijden, nog slechts ten deele gewijd aan de nadere omschrijving van „Jacobus'' en den tijd zijner epistolaire werkzaamheid.

De voorafgaande hoofdstukken zijn des te uitgebreider, inzonderheid het tweede, Erklärung des Jakobus-Briefes S. 14—155, en het derde, Der Jakobus-Brief und die altchristliche Litteratur S. 155—236.

Het eerste, Das Problem und seine Lösung S. 1—13, moge ons overtuigen dat wij hier werkelijk staan voor een vraagstuk. Spitta wijst aan, hoe bitter weinig in den brief eigenaardig Christelijk schijnt te zijn, terwijl daarvan, naar hij meent, slechts de vermelding van Jezus Christus H. 1 : 1; 2 : 1 dien naam mag dragen. Maar juist die vermelding maakt 2 : 1 tot een kruis, dat de gissing rechtvaardigt: de woorden *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* behooren niet tot den oorspronkelijken tekst. Zijn zij later ingelascht, dan geldt waarschijnlijk hetzelfde van *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 : 1. Daarmede is al wat eigenaardig Christelijk zou mogen heeten, uit den brief verdwenen. Wij staan voor een geschrift, waaromtrent Spitta zich sterk maakt te bewijzen, dat het zich in geen enkel opzicht verheft boven de vóórchristelijke, Hellenistische letterkunde, en dat zijn verwantschap met de Oudchristelijke letterkunde een gevolg is ten deele van beider afhankelijkheid van het vóórchristelijke Joodsche denken, en voor een ander deel van de afhankelijkheid der Christelijke schrijvers van Jacobus.

Nu volgt, als proef op de som, een merkwaardige kommentaar, waarin de geheele brief, vers na vers, om niet te zeggen woord na woord, wordt verklaard als ware hij geschreven door een Jood, die nog nooit iets van het Christendom heeft vernomen, en toegelicht met een verrassenden rijkdom van gelijkluidende woorden, uitdrukkingen, denkbeelden, voorkomende in het O. T., de gewoonlijk daarbij gerekende apokriefe boeken, en andere Joodsche geschriften.

Daarna wordt mede uitvoerig betoogd, dat Jakobus niet afhankelijk is van de Synoptische Evangelien, noch van 1 Petrus, noch van de Paulinische brieven, noch van dien aan de Hebreërs, noch van de overige Nieuwtestamentische geschriften, noch van den eersten brief van Clemens. De vaak opgemerkte punten van overeenstemming laten zich, naar de zorgvuldige aanwijzing van Spitta, voor een groot gedeelte verklaren uit de gemeenschappelijke bekendheid met oudere

Joodsche literatuur, en nopen voor het overige te erkennen, dat de meesten der genoemde schrijvers, o. a. Petrus en Paulus, den brief van Jacobus hebben gelezen en den inhoud in zich opgenomen.

De slotsom kan nu niet twijfelachtig zijn. Spitta acht den Joodschen oorsprong van Jacobus' brief voldoende bewezen. Het gebruik door Petrus en Paulus gemaakt van dit werk, bewijst dat het voorhanden was in de eerste helft der eerste eeuw onzer jaartelling, terwijl niets belet zijn ontstaan te zoeken in de laatste eeuw v. C.

Wat zullen wij tot deze dingen zeggen?

Mij dunkt, in de eerste plaats dit. De mogelijkheid dat een Joodsch geschrift door een Christen geinterpoleerd, en door zijn geloofsgenooten gebruikt werd, als ware het van Christelijken oorsprong, moet zonder aarzeling worden erkend. De bewijzen, door Spitta S. 3, 9 nog eens weer, op zijn standpunt volkomen begrijpelijk, in herinnering gebracht, zijn al den volke bekend.

Daarmede is echter niets gewonnen voor de waarschijnlijkheid der meening van de heeren Massebieau en Spitta, dat onze brief van Jacobus een oorspronkelijk Joodsch geschrift is, waaraan men door interpolatie een Christelijk voorkomen heeft geschonken. Op zichzelf genomen is het zeker niet bijzonder waarschijnlijk, al moet het mogelijk worden geacht, dat een dergelijk werk een plaats zou hebben gevonden in den kanon des N. Ts. Daarvoor ontbreken bovendien tot heden de overtuigende voorbeelden. Men wijze niet voor het tegenovergestelde op de Openbaring van Johannes. Hoeveel Joodsche bestanddeelen daarin ook te recht mogen zijn opgemerkt, het staat allerminst vast dat dit boek een oorspronkelijk Joodsch geschrift zou zijn, waaraan een Christen hier en daar iets heeft toegevoegd, en niet veeleer een oorspronkelijk Christelijk werk bij welks samenstelling een ruim gebruik werd gemaakt van voortbrengselen der Joodsche apocalyptiek. Bovendien zou men in het onderstelde geval te doen hebben met een in merg en been gekerstend, althans doorloopend in Christelijken zin geinterpoleerd, ofschoon dan oorspronkelijk Joodsch boek, terwijl de thans voorgedragen gissing omtrent Jacobus' brief

ons plaatst voor een oorspronkelijk Joodsch geschrift, waaraan men meende den Christelijken doop naar eisch te hebben bediend, door slechts op twee plaatsen den naam „Jezus Christus" in te voegen.

De heeren hebben begrepen, dat daarmede van onze goedgeloovigheid wel ietwat veel zou zijn gevergd, en mitsdien gezocht naar een reden, waarom de Christelijke interpolator met zoo weinig kon en mocht tevreden zijn. Massebieau denkt aan een onschuldig misverstand. Een afschrijver hield den veel gelezen Jacobus voor den bekenden „broeder des Heeren", en voegde daarom tweemaal in: den naam Jezus Christus, „qui lui semblait y manquer", p. 283.

Spitta meent: Christenen lazen den brief, ook nadat zij als Petrus en Paulus een hooger ontwikkeling deelachtig waren geworden, tot hun stichting. „Das Siegel unter diese Anschauung ist die Interpolation des Namens Christi in 1, 1. 2, 1", S. 238.

Kan het eenvoudiger? Maar ook: worden ons hier niet twee geneesmiddelen aangeboden die te zamen, en ieder afzonderlijk, erger zijn dan de kwaal? De laatste blijft, indien wij ons genoopt zien de eerste af te wijzen, of na het gebruik ons dubbel onwel gevoelen. Het is nu eenmaal niet waarschijnlijk dat een interpolator, die een Joodsch werk tot een Christelijk wil stempelen, zich zal hebben tevreden gesteld met op twee plaatsen den naam Jezus Christus in te lasschen. Allerminst wanneer, gelijk in het onderhavige geval, de gelegenheden voor het grijpen waren, waarbij „ongezocht" een Christelijk trekje aan het „Joodsch" gezegde kon worden toegevoegd. Wie dit mogen loochenen, zeker niet de heeren Massebieau en Spitta, die zeggen meermalen te missen een verwijzing naar het voorbeeld van Jezus, of iets kenmerkend Christelijks, indien zij den brief moeten houden voor het werk eens Christens.

Spitta heeft het bezwaar gevoeld en zich verblijd, te kunnen wijzen op eenige voorbeelden van even weinig omvangrijke Christelijke interpolaties in erkend oorspronkelijk Joodsche geschriften, als Ezra, Henoch, de Openbaring van Mozes, het leven van Adam, enz. Maar die voorbeelden bewijzen hier niets. Geen der in het oog gevatte interpolatoren had de bedoeling, die wij bij hun onderstelden collega ten aanzien

van Jacobus zullen moeten aannemen, om het werk, waarin hij een kleine wijziging bracht, daardoor te stempelen tot een geschrift van Christelijken oorsprong. Wie 4 Ezra 7 : 28 schreef revelabitur enim filius meus *Jesus*, in plaats van *Christus* in den zin van *de Messias*, deed dit, waarschijnlijk te goeder trouw, alleen omdat hij meende dien *Christus* en *Jesus* te mogen vereenzelvigen. Desgelijks zij die in het volgende vers lazen, wat Spitta niet heeft geweten: et morietur filius meus *Jesus Christus* in plaats van *Christus*.

Nu is het zeker voor de gissing der heeren Massebieau en Spitta geen aanbeveling dat het bedrijf van hun interpolator, die een Joodsch geschrift tot een Christelijke oorkonde maakte door er tweemaal den naam Jezus Christus in te voegen, een unicum moet heeten. Evenmin komt aan die onderstelling ten goede, dat wij niet kunnen nagaan wat den interpolator bewoog den Joodschen brief te kerstenen, noch waarom hij bij die gelegenheid zoo uitermate sober was in het aanbrengen van Christelijke ornamenten. Edoch een unicum kan waarde, zelfs groote waarde hebben, en de eisch schijnt onredelijk, een gissing af te wijzen alleen omdat wij niet begrijpen wat den vermeenden interpolator deed handelen, zóó en niet anders. Ten slotte moet elke oordeelkundige gissing om wat zij is, op zichzelf, worden aangenomen of verworpen.

Welke gronden hebben de heeren voor hun vermoeden, dat de vermelding van Jezus Christus Jac. 1 : 1; 2 : 1 niet behoort tot den oorspronkelijken tekst?

Massebieau geen enkelen. Hij onderstelt eenvoudig dat het zoo wezen zal. „Otez-le (le nom de Jesus-Christ) . . . . Otez encore „Jesus-Christ”,” zegt hij vriendelijk, p. 249. En hij zal u laten zien dat het dan wel gaat, den brief te houden voor een oorspronkelijk Joodsch geschrift.

Spitta heeft terecht begrepen dat die manier van optreden wel wat heel eenvoudig en men verplicht is, duidelijk te zeggen waarom men de vermelding van Jezus Christus Jac. 1 : 1; 2 : 1 voor een interpolatie meent te moeten aanzien. Hij gaat daartoe uit van de erkende moeilijkheid, gelegen in de verklaring van τῆς δόξης H. 2 : 1 . . . . ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Sommigen verbinden die woorden met τὴν πίστιν, en denken aan het geloof dat behoort tot òf

betrekking heeft op de heerlijkheid van onzen Heer Jezus Christus; maar dan moesten zij staan, gelijk enkele getuigen verbeterden, achter τὴν πίστιν. Anderen herinneren zich den Heer der heerlijkheid d. i. Christus uit 1 Kor. 2:8, en vertalen: ... het geloof van, of dat betrekking heeft op onzen Heer der heerlijkheid Jezus Christus; maar dan mocht men τῆς δόξης verwachten vóór I. X. Spitta ziet nu geen anderen uitweg dan de woorden ἡμῶν I. X. te houden voor een latere inlassching van iemand, die wilde te kennen geven dat hij den κύριος τῆς δόξης hield voor denzelfden persoon die 1 Kor. 2:8 zoo wordt genoemd.

De gissing is niet nieuw, hoewel Spitta dit niet schijnt te hebben geweten. Wijlen de hoogleeraar J. G. de Hoop Scheffer droeg haar voor in de Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam; zie haar Verslagen en Mededeelingen, 3e Reeks, VIII: 241—3 (1891). Daaruit kan men tevens opmaken, dat zij tot op zekere hoogte onschuldig mag worden geacht. Als Jacobus spreekt van den „Heer der heerlijkheid" zonder meer, behoeft hij volstrekt niet, gelijk Spitta meent, te hebben gedacht aan God, maar kan hij evengoed als de onderstelde interpolator en de schrijver van 1 Kor. 2:8, waar niemand voor zoover wij weten den tekst „verbeterde", het oog hebben gehad op Jezus Christus, zoodat de onderstelde interpolatie ἡμῶν I. X. een juiste exegese van des schrijvers κύριος τῆς δόξης zou kunnen heeten. Het feit dat laatstgenoemde uitdrukking wel is waar niet in het O. T., maar in het boek Henoch meermalen voorkomt en altoos met het oog op God, H. 22:14; 25:3; 27:3, 5; 40:3; 63:2 (81:3 telt niet mede) bewijst wel dat zij waarschijnlijk vandaar op Jezus Christus werd overgebracht, evenals ὁ κύριος, in het O. T. en elders gezegd van God, in de Oudchristelijke letterkunde zeer dikwerf wordt gebruikt met het oog op Jezus (Christus); maar niet dat zij Jac. 2:1 oorspronkelijk zou hebben gestaan ter omschrijving van God. Er is niet één reden te bedenken waarom zij in dien zin hier zou zijn gebezigd, in plaats van het doorloopend in den brief gebruikte θεός of θεὸς καὶ πατήρ. Daarentegen leert de samenhang duidelijk, dat hier sprake is van een bijzonder, een eigenaardig — men zegge gerust met het oog op den geheelen brief: het Christelijke — geloof en

niet van het algemeene geloof in God. Spitta meent het tegendeel te mogen afleiden uit 1:27. De „Heer der heerlijkheid" van 2:1 zal dezelfde moeten zijn die dáár „God en Vader" heet. Doch hij ziet dan voorbij, dat met de πίστις van 2:1, ondanks allen samenhang met het voorafgaande, iets anders in het oog wordt gevat dan wat nog 1:27 θρησκία heet. Of zoo niet iets anders, dan toch dezelfde zaak maar beschouwd uit een ander oogpunt.

Intusschen schijnt mij de geheele gissing van de Hoop Scheffer en Spitta onaannemelijk. Een interpolator, die beoogde wat zij meenen, zou tevreden zijn geweest met Ἰησοῦ Χριστοῦ en deze woorden niet vóór, maar achter τῆς δόξης hebben geplaatst. En dan zouden wij nog moeten omzien naar een nieuw middel om verlost te worden van het lastige ἡμῶν in den „herstelden" tekst... πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς δόξης. Wat Spitta eindelijk nog S. 6—7, tot aanbeveling zijner gissing, afleidt uit een vergelijking van 1 Petr. 1:17—21 met Jac. 1:26—2:1, is op zichzelf te weinig afdoende om nu nog opzettelijk te worden overwogen. Daaraan ligt bovendien de onjuiste meening ten grondslag, dat Petrus, waar hij bekendheid verraadt met Jacobus, alle gelijkluidende woorden aan hem ontleend en in denzelfden zin gebezigd moet hebben. Er kan toch geen sprake van zijn, dat Petrus Jacobus heeft aangehaald, of nageschreven.

Hoe ik dan meen dat wij de gewraakte uitdrukking moeten verklaren? Niet door het aannemen van een interpolatie, noch van Ἰησοῦ Χριστοῦ (Massebieau), noch van ἡμῶν I. X. (de Hoop Scheffer, Spitta), noch van τῆς δόξης (enkele getuigen bij Tischendorf). Maar door haar te beschouwen als ontstaan uit een verbinding van de overgenomen Paulinische uitdrukkingen ὁ κύριος ἡμῶν I. X. en ὁ κύριος τῆς δόξης. Hoezeer bij Jacobus de zinbouw meermalen lijdt onder den last van overgenomen woorden en denkbeelden, kan men zien uit de volgende voorbeelden. H. 1:3—4 wordt de verzekering γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν niet verder ontwikkeld, maar gaat zij, zonderling genoeg, over in de bede ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. Waarom? Omdat de schrijver in die verzekering z. i. genoeg heeft gezegd van hetgeen hij wilde opmerken naar aanleiding van

Rom. 5:3—4 .... εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν. Daarna spreekt hij wederom vrij, d. w. z. niet gebonden door in het oog gevatte woorden van een ander.

De woorden ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη, 2:23, maken den indruk van te zijn één γραφή, waarvan wij echter niet begrijpen hoe het laatste samenhangt met het eerste. Werd Abraham een vriend van God genoemd omdat hij in Hem geloofde? Een vergelijking van Gen. 15:6 (LXX, naar den vorm, bewaard in Rom. 4:3) leert dat de schrijver zich minder nauwkeurig uitdrukte, door de laatste vier woorden de suo, of van elders, toe te voegen aan de in herinnering gebrachte schrift.

De uitdrukking ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων, 2:18, 20, 26, dient ter omschrijving van één begrip, waarvan men den inhoud en den vorm niet verstaat, zoolang men haar niet beschouwt als geboren onder den invloed van het Paulinisch getuigen over rechtvaardiging uit geloof, χωρὶς ἔργων (νόμου), vgl. Rom. 3:21, 28; 4:6.

Wie op deze voorbeelden acht geeft, zal zich niet meer stooten aan den zonderlingen vorm der uitdrukking πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. τῆς δόξης, 2:1, en begrijpen dat daarmede wordt bedoeld: geloof dat betrekking heeft op onzen Heer Jezus Christus, (den Heer) der heerlijkheid."

Hebben wij mitsdien geen reden met Spitta de woorden ἡμῶν I. X. 2:1 te schrappen, nog minder zullen wij hem daarin volgen ten aanzien van καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ 1:1. De eerste grond, daarvoor aangevoerd S. 7—8, bestaat voor ons niet. De overweging nl. dat wij den Christelijken interpolator reeds 2:1 aan het werk hebben gezien. De tweede en laatste is van weinig beter allooi. De genoemde woorden zouden verdacht zijn, omdat de verbinding der uitdrukkingen θεοῦ δοῦλος en κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, hoewel beide Nieuwtestamentisch en de laatste vooral veelvuldig voorkomende in Paulinische brieven, een unicum is. Zullen wij dan ook maar de pen halen door een gedeelte der unica: ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων, 2:18, 20, 26; ἐπίστευσεν δὲ-ἐκλήθη, 2:23; δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ Tit. 1:1, en andere, te talrijk om ze alle te vermelden? Niemand, ook Spitta niet, zal toe-

stemmend antwoorden. Maar dan is er ook geen reden om ten aanzien van Jac. 1:1 anders te handelen.

Wij behouden derhalve den overgeleverden tekst, zoowel van 1:1 als van 2:1, en zullen bij voorkomende gelegenheden niet aarzelen, mede daarop te wijzen zoo dikwerf men den Christelijken oorsprong van onzen brief in twijfel mocht trekken. Niet alsof wij gewoon waren en zijn, onze overtuiging dienaangaande eeniglijk te laten rusten op de daar voorkomende tweevoudige vermelding van den naam Jezus Christus. Spitta zegt wel S. 8, en Massebieau oordeelt niet anders: „Und auf der morschen Basis dieser beiden Stellen errichtet man die Hypothese von dem christlichen Charakter des Jacobusbriefes!" Maar die klacht is niet te rechtvaardigen. Vooreerst omdat de hier bedoelde grondslag, gelijk wij zagen, niet wankel, maar stevig is. Ten andere, omdat wij niet behoeven te spreken van een hypothese, te stellen tegenover een hypothese, als tastten wij geheel in den blinde, maar mogen en moeten onderzoeken of er reden bestaat om te twijfelen aan de juistheid der overlevering, die ons den brief van Jacobus voorlegt als een Oudchristelijk geschrift. En eindelijk, omdat de brief naar vorm en inhoud den stempel draagt van zijn Christelijke herkomst.

Dat laatste ontkennen de heeren, zeer beslist. En na de dubbele vermelding van Jezus Christus te hebben geschrapt, Massebieau bij wijze van proefneming, Spitta krachtens zijn oordeel over het voorkomen van interpolaties in den overgeleverden tekst, beijveren zij zich, ... duidelijk te maken, dat de vorm niet Christelijk, en de inhoud in strijd is met hetgeen Christenen in de eerste anderhalve eeuw onzer jaartelling hebben beleden? O, neen! Zij zwijgen over den vorm, en herhalen ten aanzien van den inhoud de oude klacht — men vindt haar o. a. reeds bij Reuss, Geschichte der H. Schriften N. Ts. 3e Ausg. 1860, S. 130 — dat zich in den geheelen brief zelfs niet één specifiek Evangelisch element laat vinden, om daarna hun lezers dezen indruk te geven: alles laat zich uitnemend verklaren, indien wij aannemen, dat de brief werd geschreven door een Jood, kort vóór den aanvang onzer jaartelling. Vooral Spitta heeft geen moeite ontzien om dit doorloopend, en met het oog op schier alle

bijzonderheden, recht duidelijk te maken, door het aanhalen van gelijkluidende woorden, spreekwijzen, denkbeelden, voorkomende in het O. T. en andere, inzonderheid jongere geschriften van onbetwist Joodschen oorsprong.

Aangenomen voor een oogenblik: al wat de heeren hebben opgemerkt ten gunste hunner onderstelling, de geheele kommentaar van Spitta, is een onberispelijk pleidooi, waarin de geleerdste kenner der oudheid geen fouten of leemten zal kunnen aanwijzen, wat hebben wij dan gewonnen? De zekerheid dat Jacobus' brief, behoudens de vermelding van den naam Jezus Christus 1:1; 2:1, niets inhoudt wat ook niet een Jood heeft kunnen zeggen omstreeks denzelfden tijd, waarin men hem gewoonlijk geschreven acht. Men houde toch wat die tijdsbepaling betreft, in het oog dat de heeren niets hebben gevonden, althans niets genoemd, waarom het werk zou moeten geschreven zijn vroeger dan kort vóór den tijd, waarop Oudchristelijke schrijvers, met name „Petrus" en „Paulus", het toonen te kennen. Daarna meenen zij gerust — en waarom niet? — nog ietwat verder, zelfs over de grens der eerste eeuw terug te mogen gaan; maar niet omdat stellige gegevens daartoe noodzaken.

Vrage: wat nut ons de verkregen „zekerheid"?

Zij is leerrijk, ongetwijfeld, en wel in hooge mate. Zij zegt ons wederom recht duidelijk, wat velen nog altoos niet schijnen te weten, dat er een stevige brug ligt over de kloof, die onze verbeelding pleegt te aanschouwen tusschen Oud en Nieuw Testament; de godsdienst van Israël, of wil men: van het Jodendom, en het Evangelie; de Synagoge waarin Jezus en zijn eerste volgelingen waren opgevoed, en de wordende Katholieke kerk met haar vele nieuwe gebruiken, opvattingen, leerstellingen. Maar hebben wij nu ook het bewijs, eenig bewijs, hoe zwak ook, ontvangen dat Jacobus' brief, altijd behoudens de vermelding van den naam Jezus Christus 1:1; 2:1, werd geschreven door een Jood?

Immers neen! Men heeft een proef genomen. Een proef, die men bij leven en welzijn morgen kan herhalen, met het oog op meer dan één gedenkstuk der Christelijke oudheid, met de bijna zekere wetenschap dat zij even voortreffelijk zal slagen. Men kieze daartoe bv. de Pleitrede van Aristides, en

leze den tekst gelijk ik dien gaf in dit tijdschrift 1893: 31—51. Hoe duidelijk is de hand van den Christen interpolator te herkennen in H. 2, waar hij, om *Christenen* te kunnen invoegen, *drie* in plaats van *twee* geslachten schreef, en dan van af H. 14 in 't midden tot aan het slot! In *al* het overige gelijk in een goeddeel van H. 14b—17, niets specifiek Christelijks. Niets wat u ook maar een oogenblik zou doen vermoeden, indien men het u niet had ingeblazen, dat gij een volgeling van Jezus hoort. Niets wat zich verheft boven het spreken en denken van den vromen Jood, uit het begin onzer jaartelling. Niets wat niet volkomen past in een pleidooi van zijn hand voor de éénheid Gods, ontworpen naar het voorbeeld van stamverwante schrijvers, het meest wellicht van den onbekende, aan wien wij een zoogenaamden Brief van Jeremia danken.

Wilt gij een tweede voorbeeld? Neem aan dat de locus de Christo in het Symbolum apostolicum een Christelijke interpolatie is, zoo goed als het woord *Christelijke* vóór Kerk, omnium consensu, eerst later dan de omliggende woorden in den tekst is gebracht; en het kost u niet de minste moeite, mits gij zijt toegerust met Spitta's kennis van de Joodsche letterkunde, om te bewijzen dat al het overige zuiver Joodsch gedacht is, weshalve — zouden Massebieau en Spitta er bij voegen — wij het Apostolicum mogen houden voor een oorspronkelijk Joodsche Geloofsbelijdenis.

Met de Bergrede en met menig ander hoofdstuk uit het N. T. kunnen wij, indien het ons lust, hetzelfde ondernemen. Doch waartoe zou dat dienen? Waartoe anders, dan om ons nog eens te overtuigen van de oude waarheid, dat niet alles nieuw is in het met frissche kracht zich heerlijk ontwikkelende Christendom? Men heeft dit waarlijk niet zonder reden genoemd: voorbereid door Israel; een nieuwe loot van den ouden stam. En hoe meer wij vertrouwd worden met de beste voortbrengselen der Joodsche letterkunde uit de dagen die onmiddellijk voorafgingen aan de eerste levensjaren onzer godsdienst, of daarmede ongeveer samenvielen, des te dieper leeren wij beseffen hoe innig de samenhang was tusschen het ontluikende Christendom en het wegstervende, doch voor zijn heengaan, hier en ginds, nog eens treffelijk oplevende Joden-

dom, inzonderheid voor zoover het, buiten de grenzen van Palestina, den doop van het Hellenisme had ondergaan.

„Maar het specifiek Christelijke dan?! Dat ontbreekt toch bij Jacobus?”

Zou het waar zijn? Is het anders in de Bergrede? In de gelijkenis van den verloren zoon? In 1 Kor. 13?

Het is een wonderlijk geval met dat „specifiek Christelijke.” Gij meent het te hebben gevonden in de erkenning van God als Vader, van het gebod der liefde als het hoogste en ten slotte alles omvattende. En de Spitta's komen u bewijzen, dat dit alles reeds lang aanwezig was en niet uitgaat boven het beste in het oudere Jodendom. Zij vragen naar sporen van bekendheid met de leerstukken der verlossing, der menschwording van den Zoon, der verzoening door zijn kruisdood, der opstanding en der hemelvaart, der wederkomst van Jezus Christus. En nu schudt gij het hoofd, als wildet gij zeggen: hoe kunt gij zoo dom zijn en het specifiek Christelijke zoeken in wat niet behoort tot het Evangelie van Jezus, maar vrucht is van jongere bespiegeling en leerstellig denken.

Dat is *de* fout van Massebieau en van Spitta, dat zij den brief van Jacobus hebben gelezen in den verklaarbaren, maar niet te rechtvaardigen waan, alsof hún opvatting van het Christendom, zijn inhoud en geschiedkundig verloop in de oudheid daaronder begrepen, de juiste ware, in stede van zich gereed te houden tot het ontdekken van leemten en gebreken daarin, juist ten gevolge eener meer nauwkeurige kennismaking met dien Oudchristelijken brief van Jacobus.

Jacobus geen Christen? Omdat gij bij hem niets hebt gevonden van wat gij, in uw overigens te eerbiedigen wijsheid, het specifiek Christelijke acht? Straks komt een ander en legt ter bereiking van hetzelfde doel: bevordering van onbevooroordeeld, echt wetenschappelijk onderzoek, ... een gansch anderen maatstaf aan. In trouwe, zóó laat zich de vraag, door u gesteld, niet beantwoorden.

Jacobus geen Christen? Omdat gij voor al wat hij zegt een parallel hebt ontdekt in een of ander oorspronkelijk Joodsch geschrift? Indien gij dat kunt meenen, maak u dan op ter uitvaart van het Evangelie van Jezus, gelijk men het pleegt te ontleenen aan wat de Synoptici leeren aangaande zijn pre-

diking. Want ook daarin komt niets, of bijna niets van eenige beteekenis voor, waarvan gij het gelijkluidende niet kunt aanwijzen in eenig Joodsch geschrift. Wat uitzonderiug maakt op den regel kunt gij allicht, op even goede gronden als de vermelding van den naam Jezus Christus Jac. 1 : 1; 2 : 1, voor later ingevoegd houden.

Zullen wij dan soms twijfelen aan het Christelijk karakter van onzen brief, omdat daarin wel sprake is van Abraham, Izaak, Rachel, Job en Elia, maar niet, behoudens natuurlijk 1 : 1; 2 : 1, van Jezus? Het ergste schijnt, dat 5 : 11 wordt gewezen op de volharding van Job, maar nergens op het voorbeeld van den lijdenden Jezus. Voordat wij ons echter aan een dergelijk verzuim al te zeer ergeren, en toegeven aan de neiging om nu toch maar aan Massebieau en Spitta toe te stemmen, dat wij staan voor een oorspronkelijk Joodsch geschrift, verdient het aanbeveling zich eens te herinneren, hoevele duizenden kanselredenaars, die toch voor Christenen, Protestantsche Christenen wenschen gehouden te worden, week aan week meer en minder bekende helden des Ouden Verbonds opzettelijk ten tooneele voeren, of in het voorbijgaan gedenken, zonder ooit een greep te doen uit de treffende figuren, waarin zich de Christusgeest in later, en met name de jongst verloopen eeuwen heeft belichaamd. De macht der gewoonte is groot, ook op dit gebied. En nu meene niemand dat dit vroeger, althans in den apostolischen en na-apostolischen tijd, anders is geweest. Een paar voorbeelden ten bewijze.

In de bekende schildering van geloofsgetuigen, Hebr. 11, komen voor: Abel, Henoch, Noach, Abraham, Sara, nog eens Abraham, Izaak, Jakob, Mozes, Rachab, maar niet Jezus. Zelfs blijft zijn naam onvermeld, waar de schrijver even opsomt wie hij nog zou kunnen gedenken, indien de tijd hem daarvoor niet ontbrak: Gideon, Barak, Simson, Jefta, David, Samuel, en de profeten, vs. 32. Toch laat hij 12 : 2 recht duidelijk zien, hoezeer hij in staat was te wijzen op het voorbeeld van Jezus, al meende hij hem niet te mogen opnemen onder de 12 : 1 losgelaten wolke van getuigen.

Een andere sprekende proeve geeft Clemens, in zijn eersten brief aan de Korinthiers. H. 4—6 noemt hij een aantal personen, die vroeger en later het slachtoffer zijn geworden van

onrechtvaardig en goddeloos ijveren, ζῆλος ἄδικος και ἀσεβής: helden des Ouden en des Nieuwen Verbonds, Abel, Jakob, Mozes, Aaron en Mirjam, Dathan en Abiram, David, Petrus, Paulus, een „groote menigte uitverkorenen" die veel hebben geleden, zelfs mythologische figuren als de Danaiden en Dirce, maar niet Jezus. Hoe ten allen tijde bekeering is gepredikt, mogen H. 7—8 de voorbeelden bewijzen van Noach, Jona, de door den heiligen geest geleide dienaren van Gods genade, den Allerhoogste zelf, sprekende in Ezechiel, Jesaja en andere boeken des O. T's.; maar over Johannes den Dooper en Jezus wordt in dezen samenhang, hoewel wij het mochten verwachten, niet gesproken. H. 9—12 noodigt Clemens zijn lezers uit, acht te geven op hen die God volkomen hebben gediend, τοὺς τελείως λειτουργήσαντας, en staat hij achtereenvolgens stil bij Henoch, Noach, Abraham, Lot, Rachab; doch zegt hij geen woord over Jezus. Op diens voorbeeld wijst hij, H. 16 ter opwekking tot nederigheid, in een merkwaardige schets die hij geeft van zijn leven .... met de woorden van Jes. 53 en Ps. 22 : 7—9 (LXX), om onmiddellijk daarop, H. 17—18, als van een geheel op zichzelf staande reeks, te getuigen van de navolgenswaardige Elia, Eliza, Ezechiel, Abraham, Job, Mozes, David. Dezen zijn het, en niet Jezus, volgens den aanhef van H. 19, wier voorbeeld velen ten goede is gekomen. Hoe duidelijk blijkt uit dit alles, dat ook voor Clemens het voorbeeld van Jezus zich niet van zelf en natuurlijk aansloot bij dat der bekende helden en heldinnen, waarop men, naar gewoonte, als uitnemend ter navolging placht te wijzen.

Wie kennis maakt met Spitta's doorloopende verklaring van Jacobus' brief, S. 14—155, wordt getroffen door den rijkdom zijner toelichting van den inhoud met behulp van uitsluitend Joodsche geschriften. Die toelichting schijnt overtuigend. Toch kleeft aan haar, als kommentaar op den brief, een groote fout. Zij is in hooge mate eenzijdig, en mitsdien — ik herhaal het gaarne: hoe belangrijk ook op zichzelf — als kommentaar niet te vertrouwen. Zij beantwoordt, op uitnemende wijze, de vraag: wat kan uit onbetwist Joodsche bescheiden ter vergelijking, ter opheldering, ter verklaring worden aangeboden? Maar zij houdt geen rekening met deze: wat mag,

ter bereiking van hetzelfde doel, uit stellig Christelijke oorkonden worden voorgelegd? Mitsdien dringt en dwingt zij bijkans den lezer tot verzaking van den eersten plicht, dien de exegeet heeft te vervullen, wanneer hij zelfstandig zal oordeelen over de geopperde bezwaren tegen het erkennen van de oorspronkelijk Christelijke herkomst van onzen brief. Ik bedoel den plicht van het hooren en wederhooren, van het zorgvuldig wikken en wegen, van het doorloopend ernstig vragen: hoe laat zich dit beter verklaren, als oorspronkelijk geschreven door een Jood, of als afkomstig van een Christen?

Daar hebt gij al dadelijk den vorm, een punt waaromtrent ik reeds opmerkte: de heeren zijn er zachtkens over heengegleden. Toch heeft het beteekenis. Dat de schrijver zijn werk wil gehouden hebben voor een brief, is duidelijk, ook al brengt men het opschrift „Brief van Jacobus" niet in rekening. Men geve slechts acht op den aanhef: „Jacobus, ... aan de twaalf stammen, . . . heil!" en de wijze waarop hij, die hier geacht wordt te spreken, zich doorloopend richt tot zijn „broeders." Toch springt het evenzeer onmiddellijk in het oog, dat wij hier niet staan voor een echten, een werkelijken brief, geschreven met de bedoeling om te worden verzonden aan een bepaald adres, maar voor een gefingeerden, een letterkundigen, een Epistel, zooals Deissmann, ter onderscheiding van den werkelijken brief, wil noemen wat geen brief is, hoewel het dit, naar den vorm te oordeelen, schijnt te zijn. Men lette slechts wederom op den aanhef. „Aan de twaalf stammen in de verstrooiing" . . . Men moge bij die woorden denken aan Joden of Christenen, zij maken den „brief" onbestelbaar. Zij drukken daarop den stempel van een „Open brief," een rondgaand schrijven, m. a. w. een werk bestemd voor wie het wil lezen, gelijk dit het geval is met al wat men „uitgeeft", wat men brengt in den handel of verkrijgbaar stelt voor het publiek. De inhoud beantwoordt volkomen aan die opvatting. Hij is niet meer of minder vertrouwelijk. Hij draagt niet het karakter van een bijzonder, maar van een algemeen, van een openbaar schrijven.

Zulke brieven die geen brieven zijn, behalve wat betreft hun uiterlijk voorkomen, vindt men niet alleen bij Grieken en Romeinen, maar ook onder Joden. Desgelijks bij oude

Christenen. In het gebruik van dien vorm, zoo geheel in het algemeen beschouwd, ligt mitsdien geen kenmerk voor den, hetzij Joodschen, hetzij Christelijken oorsprong van den onzen. Maar wel, zoodra wij ietwat scherper toezien. Hier hebben wij, in den vorm van een brief, een godsdienstig-zedelijk vertoog; een verhandeling, blijkbaar geschreven met de bedoeling om hoorders en lezers te bemoedigen, te onderrichten, te stichten; een preek, die waard is dat men er naar luistert, bij herhaling, en meer dan om de nieuwtjes, die men geneigd mocht zijn te zoeken in den „brief." Aan zulke preeken, stichtelijke verhandelingen in den vorm van brieven, is de Oudchristelijke letterkunde bijzonder rijk. De soort viel, binnen den kring harer vrienden, schrijvers en lezers, meer dan eenige andere in den smaak. Zoo ergens, dan behoort zij daar te huis. Men bedenke: van de 27 „boeken" des N. T's zijn niet minder dan 21 zulke „brieven." Onder de geschriften der Apostolische vaders, naast Papias en Hermas, „brieven" van Clemens, Barnabas, Ignatius, Polycarpus.

Kunnen wij iets dergelijks ook zeggen van de Joden? Voor zoo ver mij bekend is: neen. In het O. T. wordt meermalen gesproken van brieven, waaruit soms het een en ander wordt medegedeeld. Maar gefingeerde brieven van eenigen omvang, verhandelingen in den vorm van brieven, komen daarin als afzonderlijke geschriften niet voor. Als opgenomen in andere werken slechts één, tenzij men reden mocht hebben tot twijfel aan de echtheid van den brief van Jeremia, waarvan Jer. 29 verslag gegeven en een gedeelte onder het oog van den lezer gebracht wordt, maar dan hebben wij dien „brief" toch niet in zijn geheel. De éénling zoo even bedoeld staat Ezra 7 : 12—26, doch is geen stichtelijke verhandeling, maar een aanbevelend schrijven van den Babylonischen koning Artahsjasta, medegegeven aan Ezra en anderen die met hem uit de ballingschap naar Jeruzalem terugkeerden.

De zoogenaamde brief van Jeremia, die ook wel voorkomt als het zesde hoofdstuk van Baruch, is een ernstige waarschuwing tegen afgoderij in het algemeen en beeldendienst in het bijzonder.

Aan het hoofd van 2 Makkabeën staan twee brieven, 1 : 1—10^{a}; 1 : 10^{b}—2 : 18, die met den overigen inhoud van het

werk niets gemeen hebben. Zij heeten geschreven aan Joden in Egypte door Jeruzalemsche stamgenooten, ter opwekking, naar het schijnt, om het feest der tempelwijding niet te veronachtzamen. Reuss, Das Alte Testament VII:90, moge te recht spreken van een letterkundig raadsel, ons voorgelegd in de vraag naar de herkomst en de strekking dezer „brieven”, preeken, stichtelijke verhandelingen, in den trant van onzen Jacobus' brief, zijn zij zeker niet.

Dat laatste geldt mede van den beroemden brief van Aristeas aan Philocrates over de wording der Grieksche vertaling van de Wet. Het verhaal dienaangaande beoogt, volgens Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes II:821, niet de stichting van den vromen Jood, maar bevordering van den eerbied der heidenen voor de Joodsche Wet.

Misschien maken de zevende brief van Heraclitus en de 28e van Diogenes, waarin een strenge moraalprediking voorkomt, een uitzondering op den regel, dien wij in de aangehaalde voorbeelden aantroffen. Doch juist hier staat het allerminst vast, dat wij met Joodsch en niet veeleer met Christelijk werk te doen hebben; vgl. Schürer II : 828. De slotsom blijft mitsdien ongerept: te oordeelen naar de voorhanden bescheiden, en gelet op zijn bij uitnemendheid stichtelijk karakter, draagt Jacobus' brief veeleer den stempel van een zuiver Christelijke dan van een oorspronkelijk Joodsche herkomst.

Tot dezelfde overtuiging leidt de overweging van een drietal andere bijzonderheden, die betrekking hebben op den vorm.

De schrijver noemt zich „Jacobus, een dienstknecht van God en den Heer Jezus Christus”. Hij treedt op als een man van gezag, die recht heeft tot getuigen, vermanen, bestraffen, zoo goed als hij mag opwekken en troosten. Een en ander strookt uitnemend met de gangbare onderstelling, dat wij hier hebben te denken aan Jacobus den rechtvaardige, den broeder des Heeren, het geëerde hoofd der Jeruzalemsche gemeente. Hem gaf de feitelijk onbekende schrijver dezen brief, gelijk wij zouden zeggen: in de pen, overeenkomstig de onder Oudchristenen heerschende zede om „brieven” van eenige beteekenis in het licht te geven als geschreven door mannen van beteekenis, voor 't minst door personen wier namen onder

Christenen, als die van uitnemende geloofsgenooten en erkende voorgangers, een goeden klank hadden.

Wie echter onzen brief meent te moeten houden voor een oorspronkelijk Joodsch geschrift, kan bij „Jacobus" niet denken aan het bekende hoofd der Christenen te Jeruzalem. Hij moet beginnen met een kwalijk of niet gerechtvaardigd schrappen van de woorden (καὶ κυρίου) Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 : 1, en zit dan bitter verlegen met den onvindbaren Ἰάκωβος θεοῦ (καὶ κυρίου) δοῦλος. Quis ille? Breek het er u het hoofd niet mede, is spoedig gezegd. Vernuftig de inval van Massebieau, die gelooft dat onze schrijver, „étranger au désir de la gloire littéraire comme à tant d'autres désirs, s'est caché sous le type de l'athlète perpétuellement en luttes contre les passions", d. i. dan: van vader Jakob, „sorte d'anonymat allégorique et non grossière pseudépigraphie", p. 282. Handig de quasi-verbolgenheid van Spitta S. 238, waarmede hij de beschuldiging afweert als zou hij de „echtheid" van den brief te na zijn gekomen, en uitroept: „Was bedeutet überhaupt in diesem Falle „Echtheit"? Der Brief beansprucht gar nicht, von Jakobus dem Apostel oder dem „Gerechten" verfasst zu sein, und von einem Unterschieben des Briefes kann bei dem oben geschilderten Hergang seiner Aufnahme in den Gebrauch der christlichen Gemeinde nicht die Rede sein". In den kommentaar hadden wij reeds vernomen: „Ἰάκωβος ist ebenso wie Ἰακώβ Wiedergabe von יַעֲקֹב, ein unter den Juden häufig vorkommender Name." En even te voren: „de schrijver noemt zich „ganz kurz Ἰάκωβος θεοῦ δοῦλος. Weder Name noch Titel ist geeignet, ihn besonders zu characterisieren", S. 14. Dat laatste is waar. Maar daarin ligt juist de moeilijkheid. Pseudepigrapha van Joodschen bloede plegen de namen te dragen van bekende personen, Adam, Henoch, Mozes, Jesaja, Baruch. „Brieven" maken op dien regel geen uitzondering. Men denke aan den brief van koning Artahsjasta, Ezra 7 : 12—26; aan den (apokriefen) brief van Jeremia, Swete III : 379—384; aan het tweetal van Jeruzalemsche Joden, 2 Makk. 1 : 1—10[a] en 1 : 10[b]—2 : 18; aan dien van Aristeas, en men beseft, met hoeveel recht Schürer II : 827 mede ten aanzien van de Joden verklaart: „Man verfasste . . . . fingirte Briefe *unter den*

Namen berühmter Männer". Waar schuilt nu de roem van onzen „Jacobus, een dienstknecht van God"? Toch niet in Massebieau's verwijzing naar vader Jakob? Deze heet waar men Grieksch spreekt, in de LXX, in het N. T., bij de Apostolische Vaders, bij Aristides, bij Justinus, bij Irenaeus, zonder uitzondering, 'Ιακώβ. De eenige, voor zoover ik heb kunnen nagaan, die hem 'Ιάκωβος noemt, is Jozefus, niet alleen Ant. I : 18, 1, de plaats waarnaar Spitta verwijst, maar doorloopend in hetzelfde en in de volgende hoofdstukken.

De tweede bijzonderheid, zoo even bedoeld, heeft betrekking op den vorm waaronder de schrijver zijn onderstelde lezers in den aanhef begroet.

Spitta zegt daarvan: „χαίρειν als das griechische Gegenstück zu שָׁלוֹם ist in der judengriechischen Litteratur zur allgemeinen Verwendung gekommen." Volkomen juist; mits men niet te veel nadruk legge op het „algemeene". Immers, de (apokriefe) brief van Jeremia heeft niets van dien aard; die der Jeruzalemmers 2 Makk. 1 : 1—10[a] χαίρειν .... εἰρήνην ἀγαθήν; 2 Makk. 1 : 10[b]—2 : 18 χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν. Bij andere, als Jeremia, schrijver van den brief bedoeld in Jer. 29, en Aristeas, tasten wij in het duister, omdat wij hun werk slechts fragmentarisch kennen. Doch overigens stemmen wij toe: de opmerking is volkomen juist. En toch in het onderhavige geval een bedriegelijke toelichting. Χαίρειν is niet eigenaardig Joodsch-grieksch, maar Grieksch en evengoed in gebruik bij Christenen als bij Joden. Men zie slechts Hand. 15 : 23; 23 : 26, en zes van de zeven Ignatiaansche brieven. De laatste voorbeelden zijn te opmerkelijker, omdat Ignatius allerminst vijandig staat tegenover „Paulus", en doorloopend toont bekend te zijn met zijn brieven, waarin het „heidensche" χαίρειν is verdrongen door de „Christelijke" bede om genade en vrede, gelijk mede in 1 en 2 Petri, bij Judas, Clemens en Polycarpus. Dat men intusschen geen reden heeft, in elken brief, geschreven door een Christen, iets te verwachten, gelijkende op de eigenaardig Paulinische bede om genade en vrede, in plaats van het wereldsche χαίρειν, bewijzen behalve de reeds genoemde voorbeelden: de drie brieven van Johannes, de zeven aan Kleinaziatische gemeenten Openb. 2—3, die aan de Hebreërs, 2 Clemens, Barnabas, de brief aan Diognetus.

Eindelijk wijs ik nog op het eigenaardig Christelijke in den vorm, uitkomende in het herhaald aanspreken van de lezers als ἀδελφοί, ἀδελφοί μου, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, 1:2, 16, 19; 2:1, 5, 14; 3:1, 10, 12; 4:11; 5:7 (9, 10), 12, 19. Daarvan geven de in het oog gevatte brieven van onbetwist Joodschen oorsprong geen parallel. De 2 Makk. 1:1—10[a] bewaarde is de eenige waarin de ondersteldе schrijvers en lezers worden aangeduid als zijnde elkanders „broeders", hoewel overigens zelfs daar van een aanspreken, laat staan van een herhaald aanspreken der lezers als ἀδελφοί, geen spoor te vinden is. Spitta vergenoegt zich met de opmerking: „Durch die Anrede „meine Brüder" wird die Aufforderung besonders eindringlich; sie entspringt aus der Liebe, welche Jakobus mit den Lesern als Gliedern Eines Volkes und Söhnen Eines Stammvaters verbindet." Hoe weet hij dat laatste? Het is gissing, ter ontduiking van de verzwegen, ofschoon voor de hand liggende verklaring: zij vloeit voort uit de liefde, die Jacobus met zijn lezers als leden eener zelfde (de nieuwe, de Christelijke) godsdienstige gemeenschap, of wil men: als kinderen van denzelfden hemelschen Vader, verbond.

Zoo gaat het doorloopend. De mogelijkheid eener verklaring of toelichting van den tekst, als ware hij van onbetwist Joodschen oorsprong, wordt streng vastgehouden. De tegenovergestelde, al dringt zij zich met bijkans onweerstaanbaar geweld aan ons op, blijft buiten beoordeeling. Met haar wordt eenvoudig niet gerekend. Evenmin met bezwaren tegen de als juist voorgedragen verklaring.

Om enkele voorbeelden te noemen: Geen woord ter verklaring van de raadselachtige onderstelling, dat een onbekende grootheid, de Jood „Jacobus, een dienstknecht van God", hier optreedt en spreekt als een man van gezag. Geen woord over zijn onverklaarbaar zich wenden tot alle stamgenooten met uitzondering van de in Palestina gevestigde. Geen woord ter afwering van de voor de hand liggende bedenking: het is toch niet waarschijnlijk dat destijds alle Joden in de verstrooiing, in Griekenland en in Kleinazie, in Egypte en in Rome, „wie der weitere Verlauf des Briefes zeigt", zegt Spitta 15, aan velerlei verdrukking bloot stonden. Er wordt niet gevraagd of wellicht — mij dunkt zeker — dat in het oog gevatte lij-

den zich beter laat verklaren van Christenen dan van Joden. Noch of hetzelfde niet moet worden gezegd van de 1 : 3 genoemde πίστις. Dit zal eenvoudig zijn „der treue Anschluss an den Gott Israels und sein Gesetz.” Wij zullen daarbij vooral moeten denken aan het voorbeeldige geloof van Abraham, omdat.... dit 2 : 21—23 ter sprake komt. Mocht iemand meenen dat 2 : 1 veeleer het rechte spoor wijst, aangezien dáár zonder twijfel sprake is van Christelijk geloof, Spitta herinnert dat hij de formule πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης heeft leeren ontdoen van de later daarin gevoegde woorden ἡμῶν I. X., weshalve hij overhoudt: geloof dat betrekking heeft op den Heer der heerlijkheid, d. i. volgens hem God en niet Christus, zonder echter te beproeven of de laatste opvatting niet beter past en zich eigenlijk alleen aanbeveelt.

Ter verklaring van 1 : 9—10 vestigt hij de aandacht op heel wat uit Jeremia, Jezus Sirach, Job, doch hij zwijgt over den invloed, dien een mogelijk Christelijk gezind zijn van den schrijver op de waarschijnlijk door hem geheel of ten deele overgenomen woorden heeft geoefend, waardoor ze nu in zijn geest en niet in dien der ouden moeten worden verstaan.

In overeenstemming met 1 Kor. 10 : 13, zegt Jac. 1 : 13 dat God niemand op de proef stelt, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. Daarmede staan wij nog een schrede verder af van het Oudjoodsche ὁ θεὸς ἐπείρασε τὸν Ἀβραάμ, Gen. 22 : 1 (LXX), en van het Nieuwjoodsche „es giebt kein Geschöpf, welches Gott nicht versucht”, waarop Spitta S. 29 Anm. 2 ons wijst, dan met andere Joodsche voorstellingen, volgens welke God aan den duivel overlaat of opdraagt menschen op de proef te stellen. Spitta 31—33 vermeldt de laatste, om ons te overtuigen dat Jac. 1 : 13 daaruit kan worden verklaard, doch hij glijdt heen over het verschil en denkt niet aan de gelijkheid met de Christelijke opvatting, ons voorgelegd in 1 Kor. 10 : 13.

Aangetrokken en verlokt door zijn zucht om overal uitdrukkingen te zien, die haar verklaring vinden in Joodsche parallellen, denkt Spitta bij ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, 1 : 14, aan een „aangetrokken en verlokt” worden van den mensch, ἕκαστος, door den duivel, „auf den auch 4, 7 hinweist.” Een ver af liggende verwijzing, die hier geen licht kan geven. Elke aanvulling in gedachte, hetzij dan „door God” of „door

den duivel", maakt den zin onverstaanbaar. Hij is op zichzelf volkomen duidelijk: „Ieder wordt beproefd door zijn eigen begeerlijkheid" en niet door God, van wien in het voorafgaande wel, noch door den duivel, van wien in den samenhang geen sprake is, „wanneer hij aangetrokken en verlokt wordt" nl. tot ontrouw aan zijn geloof, ten gevolge van eenige „beproeving." Juist dat niet of kwalijk begrepen „aangetrokken en verlokt worden" moet verklaard, de oorzaak daarvan opgespoord en derhalve niet stilzwijgend bij de vermelding der zaak zelf genoemd, of als ware het genoemd ondersteld worden.

Bij 1:18, waar het van God heet: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τίνα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*, ligt de verklaring voor de hand: God heeft ons, Christenen, door middel van het gesproken woord, d. i. de prediking van het Evangelie, van het Christendom, van de Christelijke overtuiging, willen maken tot wat wij vóór dien tijd niet waren, opdat wij zouden zijn de eersten in het door Hem geschapene. Aan *baren* gaat, ook volgens onzen schrijver, 1:15, *ontvangen* vooraf. Het is dan ook geen passend beeld voor wat wij gewoonlijk *scheppen* noemen. Daarentegen uitnemend geschikt ter aanduiding van de verandering, de innerlijke vervorming, de herschepping, zoo men wil: de wedergeboorte, die God of de prediker van het Evangelie den Jood of den heiden bij zijn kerstening doet ondergaan. Het vindt als zoodanig zijn volledige verklaring bij Paulus, 1 Kor. 4:15; 2 Kor. 5:17; Gal. 4:19; 6:15; Ef. 2:10; 4:24. Dat mag mede worden gezegd van het „woord der waarheid", Ef. 1:13; Kol. 1:5; 2 Tim. 2:15; en van de *ἀπαρχή* die de Christenen zullen zijn in de (nieuwe) schepping Gods, Rom. 8:23. Bovendien wijst de samenhang met vs. 17 duidelijk aan, dat wij vs. 18 iets zullen hooren dat betrekking heeft op een van Boven geschonken gave, een uitdrukking die uitnemend past bij het in vs. 18 herdachte feit.

Wat doet nu Spitta? Hij geeft op dit alles nagenoeg geen acht en voert, onder het aanhalen van deels werkelijk, deels schijnbaar gelijkluidende plaatsen, een pleidooi voor de opvatting: Jacobus spreekt 1:18 over de schepping van den mensch en zijn plaats aan het hoofd van al het geschapene, overeenkomstig Gen. 1:26—31. Het „woord der waarheid"

is „das Schöpferwort Gottes." „Der Ausdruck findet sich Ps. 118, 43." De uitdrukking ja, maar niet in de beteekenis van het scheppende woord Gods. Dat hier iets wordt gezegd met het oog op een bepaalden kring van personen, 1 : 1 aangeduid als „de twaalf stammen in de verstrooiing", zoodat wij bij ἡμᾶς onmogelijk kunnen denken aan *alle* menschen, blijft onopgemerkt. Misschien omdat in Joodsche geschriften geen parallel was gevonden van een dergelijk, uit de lucht vallend generaliseeren, als bij de voorgedragen verklaring moet worden aangenomen.

Spitta erkent dat het woord, den aangesprokenen ingeplant, het woord dat hun zielen kan behouden, 1 : 21, identisch is met het woord der waarheid 1 : 18, S. 50, en met de volmaakte wet, die der vrijheid 1 : 25, S. 54. Dat laat zich hooren, indien wij bij die verschillende termen mogen denken aan den inhoud der Christelijke prediking. Maar hoe zullen wij die gelijkstelling verstaan, indien het woord der waarheid is het scheppende woord Gods? Is dan dat woord den menschen ingeplant, ἔμφυτος? De opmerking dat het woord Gods in Psalmen „ebenso sehr Mittel der Weltschöpfung als Mittel zur Gestaltung eines gerechten Lebens ist", S. 50, baat hier niets. Het is de vraag niet of dezelfde uitdrukking, het woord Gods, in verschillenden zin kan worden gebezigd, althans voorkomt, maar of hetgeen men noemt „woord der waarheid", terwijl men bedoelt „het scheppende woord Gods", ooit kan worden gedacht als den mensch „ingeplant" en „in staat zijn ziel te behouden." Spitta maakt zich het antwoord gemakkelijk door te verzekeren: „Dass unter dem λόγος (ἔμφυτος ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν) hier das Wort des göttlichen Gesetzes zu verstehen ist, folgt aus v. 22 ff." Wie echter die verzen nauwkeurig leest, bespeurt al spoedig dat hier geen sprake is van een wet Gods in overdrachtelijken, maar van een woord (Gods) in letterlijken zin, een tastbaar gegeven, iets met het oog waarop men kan *hooren* en *doen*. Het gaat natuurlijk niet aan, bij dat *hooren* te denken aan een geestelijke en bij het daarnaast geplaatste *doen* aan een zinnelijke handeling. Dat hooren en doen heeft alleen zin als het betrekking heeft op iets, van buiten kenbaar gemaakt, zij het dan ook den geloovigen, langs den weg der prediking, inge-

plant (vgl. Mt. 7 : 21—27). Het heet vs. 25 *νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας*, kennelijk in onderscheiding van wat als *νόμος* zóó niet zou mogen heeten, omdat het niet volmaakt is, noch leidt tot vrijheid, en veeleer gebondenheid insluit. M. a. w. iets, een zekere *νόμος*, die in den tijd daaraan vooraf is gegaan. Wat kan deze anders zijn dan de Mozaische wet, en de „volmaakte, die der vrijheid”, de Christelijke, het Evangelie, het Christendom?

De rijken onder de aangesproken personen, lezen wij 2 : 7, lasteren door hun onoirbaar gedrag jegens de armen, *τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς*. Die uitdrukking klinkt Oudtestamentisch. Zij wordt Jer. 7 : 10; 14 : 9 en elders gebruikt met het oog op God. Maar daaruit volgt niet, dat zij ons moet doen denken aan Jahve en niet veeleer aan Christus, op wien zoovele woorden, ter omschrijving van den Allerhoogste bij Israël en onder de Joden in zwang, werden overgebracht. Men herinnere zich slechts het honderdmaal voorkomende *ὁ κύριος*, of *ὁ κύριος τῆς δόξης* 1 Kor. 2 : 8, Jac. 2 : 1. Spitta evenwel houdt daarmede geen rekening. Hij merkt te nauwernood op, dat Jacobus niet zegt wiens naam hij bedoelt, en verzekert eenvoudig: „Das hier nur an den Namen Jahves, nicht an einen anderen Ehrentitel gedacht werden kann, ergiebt sich aus .... 2 Chron. 7 : 14” en andere plaatsen „wo durchweg die gleiche Wendung gebraucht ist.” Doch altoos moeten wij aanvullen, onder bijvoeging van eenig woord, *μου*, *σου*, achter *τὸ ὄνομα*, waaruit men kan zien dat inderdaad aan Jahve was gedacht, en zonder het karakteristieke *κάλον*, dat Spitta verklaart uit Ps. 134 : 3, waar Jahve's naam zoo heet, buiten de besproken uitdrukking om.

Het schijnt overbodig, de reeks te vervolgen, en in nog meer voorbeelden te laten zien, hoe zwak de gronden zijn waarop Spitta, met zijn kommentaar, de onderstelling meent te bewijzen dat Jacobus' brief een oorspronkelijk Joodsch geschrift is. Ik stip daarom nog slechts aan:

De erkenning van het gebod der liefde tot den naaste als *νόμος βασιλικός* d. i. als het voornaamste gebod der wet, 2 : 8, heeft ongetwijfeld wat daaraan grenst, ofschoon toch geen volkomen parallel in de Joodsche letterkunde, voor zoover mij bekend is en blijkt uit de aanhalingen van Spitta. Wij mogen

haar in ieder geval, met het oog op Rom. 13 : 8—9, Gal. 5 : 14 vgl. Mt. 22 : 39; 7 : 12 vgl. S. 7, Moscoviter, Het N. T. en de Talmud, bl. 93 en 105, voor zuiver Christelijk houden. Dat Jacobus, ondanks zijn καλῶς ποιεῖτε, vs. 9—11 op haar afdingt, of wil men: waarschuwt tegen haar eenzijdige toepassing, bewijst wel dat hij die erkenning niet heeft uitgevonden en dat hij vertrouwd is met opvattingen als Rom. 13 : 8—9, Gal. 5 : 14 worden aanbevolen.

Trots allen ijver om Jac. 2 : 14—26 te verklaren uit de Joodsche letterkunde, kan Spitta niet verder komen dan de aanwijzing, dat Joden vóór Christus meermalen, met het oog op het jongste gericht, over het verband tusschen geloof en werken — daarom nog niet over *geloof met* en *geloof zonder werken* — hebben gesproken. Hij voegt S. 75 daarbij het vermoeden dat deze overwegingen „unter Umständen" er toe konden leiden, dat de nadruk werd gelegd op het geloof „als die Bedingung zum Heile", waartegen dan Jacobus zich geroepen achtte te waarschuwen. Doch hij is niet in staat aan te wijzen waar zich die „omstandigheden" buiten den kring van het Christendom zouden hebben voorgedaan, terwijl hij aan den anderen kant zich toch genoopt ziet te erkennen: de strijdvraag is niet nieuw, „Man hat mit Recht gesagt, im Ausdruck des Jakobus sei ein mühsames Ringen um erstmalige Feststellung einer Lehre nicht zu bemerken, er arbeite vielmehr mit fertigem Material", S. 72. Geen wonder, zeggen wij ten slotte, want Jacobus heeft achter zich Paulus, en de vraag naar het verband tusschen geloof en werken, gelijk hij haar bepreekt, kon zich niet voordoen, zoolang de Paulinische leer der rechtvaardiging uit het geloof zonder de werken der wet niet aanvaard, verworpen of misverstaan werd omdat nog niemand haar had voorgedragen.

Abraham te noemen ὁ πατὴρ ἡμῶν, 2 : 21, is gewoon Joodsch, S. 81. Zeker. En ook gewoon Christelijk, Rom. 4 : 1, 12.

Hetzelfde geldt van de uitdrukking ἡ παρουσία τοῦ κυρίου, waaruit echter allerminst volgt dat zij 5 : 7, 8 zou zijn gebezigd met het oog op Gods en niet op Christus' ophanden komst, vgl. Rom. 13 : 12.

Zieken zalven met olie deden Joden, Grieken en Romeinen. Waarom zouden Christenen dat voorbeeld niet hebben gevolgd?

Maar deden de eerste het ooit *ἐν τῷ ὀνόματι* (*τοῦ κυρίου*), gelijk Christenen het waagden *in den naam* (des Heeren Jezus Christus)? Spitta noemt geen voorbeelden; van elders zijn zij mij ook niet bekend. Dat *ἐν τῷ ὀνόματι* 5 : 14, waaraan afschrijvers toevoegden *κυρίου*, *τοῦ κυρίου*, *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, of *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, heeft, vergeleken met Mt. 7 : 22; Mc. 9 : 38; 16 : 17; Luc. 10 : 17; Hand. 3 : 6; 4 : 7, 10; Kol. 3 : 17, een eigenaardig Christelijk voorkomen, vooral wanneer men acht geeft op het innige, het vertrouwelijke, het ondersteld bekende der uitdrukking „*in den naam*", zonder nadere aanduiding van hem wiens naam men bedoelt, vgl. Jac. 2 : 7; 3 Joh. 7; Hand. 5 : 41; 9 : 27 en 28, waar de variae lectiones achter *ἐν τῷ ὀνόματι* alle verdacht zijn; Marc. 9 : 41, waar men leze *ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ*; Phil. 2 : 9; Hebr. 1 : 4.

Doch genoeg ten bewijze, dat de onderstelling der heeren Massebieau en Spitta: Jacobus' brief een oorspronkelijk Joodsch geschrift, niet kan, en de overlevering, die Jacobus doet kennen als Christen, met vrijmoedigheid mag gehandhaafd worden. Het is niet noodig, daartoe nog opzettelijk stil te staan bij hun vergelijkende bespreking van andere bescheiden, behoorende tot de Oudchristelijke letterkunde. Veel is daarin, vooral bij Spitta, wat bij voorkomende gelegenheden de aandacht verdient, als b. v. ter sprake komt de vraag naar de oorspronkelijkheid van Jezus' woorden bij de Synoptici, van de door Paulus in zijn brieven gebezigde uitdrukkingen en ontwikkelde denkbeelden; of die naar de verhouding tusschen 1 Petri en Clemens ter eener en Jacobus aan de andere zijde. Maar daarin is weinig of niets, voor het oogenblik ter zake dienende, nu onze slotsom ten aanzien van den ondersteld Joodschen oorsprong van Jacobus' brief een andere is dan die van Massebieau en Spitta. De beslissing kan niet liggen in wat mag worden opgemerkt betreffende overeenkomst en verschil met de Bergrede, noch in de afhankelijkheid van Petrus van Jacobus. Het is toch meer handig dan waar, ten aanzien van de laatste, met Spitta te juichen: „Gerade an dem von frischer christlicher Begeisterung erfüllten ersten Briefe des Petrus gemessen, erkennt man, wie weit das Produkt einer zu gewissem Abschluss gekommenen geistigen Entwickelung hinter der Lebensäusserung einer neuen jugendfrischen Er-

scheinung zurücksteht", S. 201. Waarom o. a. niet eerst eens ernstig overwogen of die hooggeroemde frischheid misschien niet eeniglijk haar oorsprong heeft in het feit, dat Petrus in een anderen en beteren zin dan Jacobus den doop van het Paulinisme heeft ondergaan, en wellicht bovendien langs andere wegen losser van het Jodendom, dat wil tegelijkertijd zeggen: schijnbaar meer oorspronkelijk Christelijk, is geworden?

Het voornaamste punt in deze afdeeling: Jacobus en de Oudchristelijke letterkunde, betreft des schrijvers verhouding tot Paulus. Massebieau acht de afhankelijkheid, die men pleegt te erkennen, óf aan de eene óf aan de andere zijde, gewoonlijk overdreven voorgesteld. Voorzoover zij bestaat, gelooft hij dat Paulus gebruik heeft gemaakt van Jacobus, p. 264. Spitta, die ook hier veel uitvoeriger is, bepleit dezelfde meening, onder het uitspreken zijner stellige overtuiging, dat hier niet aan toeval kan worden gedacht. „Ein zufälliges Zusammentreffen in einer solchen Reihe von bedeutsamen Punkten", zegt hij S. 209, „halte ich für unmöglich." Na al wat over dit onderwerp in de laatste jaren is geschreven, ook in dit tijdschrift, 1894: 478—496, schijnt een bespreking voor het oogenblik overbodig. Te meer, omdat wij het er veilig voor mogen houden, dat de heeren Massebieau en Spitta niet zouden hebben geaarzeld, zich te scharen onder hen die Jacobus afhankelijk achten van Paulus, indien zij zich niet vooraf, op voor hen voldoende, ofschoon o. i. ontoereikende gronden, hadden overtuigd van de juistheid hunner onderstelling: de brief van Jacobus een oorspronkelijk Joodsch geschrift. Nu moesten zij wel beproeven Jacobus vrij te pleiten van de verdenking dat hij, inzonderheid bij zijn spreken over geloof en werken 2 : 14 – 26, het oog zou hebben gehad op Paulus, misschien wel op diens brief aan de Romeinen. Spitta deed het, in den kommentaar door alles te verklaren uit de Joodsche letterkunde, vanwaar men „unter Umstände" gemakkelijk een stap verder kon komen, en S. 203—208 door te wijzen op de punten van verschil tusschen Jacobus en Paulus. Daarmede scheen hem voldoende betoogd, dat Jacobus van Paulus niet afhankelijk kan zijn, en nu kwamen, natuurlijker wijze, omdat van geen toeval sprake mocht wezen, de punten van overeenstemming ten laste van den Jacobus uitschrijvenden, althans in het oog hebbenden Paulus.

Ware het nog noodig ter beslechting van de hoofdvraag: de brief van Jacobus een oorspronkelijk Joodsch geschrift? wij zouden, naar ik meen, anders moeten te werk gaan en doorloopend onderzoeken, met het oog op elk punt van overeenstemming of kenmerkend verschil: wat is waarschijnlijker, dat Paulus hier het oog heeft op Jacobus, dan wel Jacobus op Paulus? Het antwoord zou, naar het mij voorkomt, niet twijfelachtig zijn. Wie er behoefte aan gevoelt, of het anderen wenscht voor te leggen, vindt de stof voor het ordenen in de rijke literatuur over het onderwerp.

M. i. kunnen wij veilig afzien van nieuwe bewijzen, te ontleenen aan de tastbare afhankelijkheid van Jacobus van Paulus, ter afwering van de onderstelling, voorgedragen en verdedigd door Massebieau en Spitta, en tot handhaving van het oude, bij vernieuwing proefhoudend bevonden gevoelen: „Jacobus" behoort tot de Oudchristelijke schrijvers. Trots het hem kenmerkend verschil van Paulus en andere Christenen; ondanks de punten van overeenstemming tusschen hem en onderscheiden, inzonderheid jongere Joodsche schrijvers — waarnaar trouwens bij niet één Oudchristelijk schrijver vruchteloos behoeft te worden gezocht — mogen wij hem zonder aarzeling houden voor een Christen.

Misschien heeft deze of gene zich verwonderd, dat in de voorafgaande bladzijden, bij het kiezen van voorbeelden uit de Oudchristelijke letterkunde, nooit werd verwezen naar den Herder van Hermas. Die nalatigheid had een goede reden. Spitta moest zich onthouden, en ik was wel verplicht zijn voorbeeld te volgen, omdat hij ten aanzien van den Herder mede tot de overtuiging is gekomen, die hij in het tweede gedeelte van denzelfden tweeden bundel *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, S. 241—437, heeft toegelicht en verdedigd: wij staan hier voor een oorspronkelijk Joodsch door een Christen geinterpoleerd geschrift.

Deze *Studien zum Hirten des Hermas* verdienen de aandacht, al kan men zich, gelijk de ondergeteekende, niet in alle opzichten, zelfs niet wat het hoofdpunt betreft, vereenigen met de voorgedragen slotsom. Zij doen ons achtereenvolgens nadenken over de oorspronkelijke volgorde der onderscheiden

deelen, waaruit het boek in zijn tegenwoordigen vorm bestaat, S. 245—265; over de bewerking die niet alle, maar toch vele stukken zullen hebben ondergaan, S. 266—342; over een ondersteld Joodsch geschrift dat achter het onze ligt en daarin grootendeels is bewaard, S. 342—381; over de verhouding van den oorspronkelijken „Herder” en eenige proeven van Oudchristelijke letterkunde, met name de 27 boeken des N. T's., S. 382—433; en over den ouderdom der Christelijke gedeelten van het werk, S. 434—437.

Spitta meent: het boek kwam niet ongeschonden uit de oudheid in onze handen. Het begin van den gekerstenden Herder ging verloren. Menig blad werd verlegd, bovendien meer dan één stuk verplaatst, en daarna hier een woord en dáár een volzin ingelascht, om de onwillekeurig aangebrachte wijziging verstaanbaar te maken. Hebben wij den ouden vorm, zoo goed dat gaat, hersteld, dan bevinden wij ons tegenover een geschrift, dat omstreeks het midden der tweede eeuw is ontstaan, door omwerking, eigenlijk door toevoeging van een aantal woorden, volzinnen, grootere en kleine stukken, aan den tekst van een oorspronkelijk Joodsch werk uit de dagen van Claudius. Dat boek is aan meer dan één onzer Nieuwtestamentische schrijvers bekend geweest, blijkens het gebruik daarvan door hen gemaakt.

Met allen eerbied voor Spitta's vindingrijke scherpzinnigheid in het aanwijzen zoowel van naden en voegen, afwijkingen en tegenstrijdigheden, als van mogelijkheden, die tot het ontstaan van den tekst in zijn tegenwoordigen vorm kunnen hebben geleid, — ik geloof niet dat hij het raadsel der samenstelling van den Herder, geen nieuw probleem, vgl. o. a. van dit tijdschrift jaarg. 1889 : 532—550, heeft opgelost. Evenmin dat zijn meening betreffende een oorspronkelijk Joodschen „Herder” toejuiching verdient. Voorshands evenwel moet ik de nadere aanwijzing daarvan aan anderen overlaten. Met het oog op onzen Jacobus kan ik dat, naar ik meen, zonder schade doen.

W. C. van Manen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Semitic studies in memory of Alexander Kohut, with portrait and Memoir. Berlin, Calvary & Co. 1897.

Dr. Alexander Kohut, de welbekende maker van het uitvoerig lexicon op den Talmud, *Aruch completum*, acht deelen en een supplement, waaraan hij vijf en twintig jaar lang al den tijd gaf dien zijne ambtsbezigheden beschikbaar lieten, stierf 25 Mei 1894, slechts 52 jaar oud. Hij was een man van groote geleerdheid en rusteloozen vlijt, geëerd en bemind door allen die met hem in betrekking geweest zijn. Het denkbeeld zijne nagedachtenis door een bundel verhandelingen, min of meer met zijne studiën verband houdende, te eeren, heeft daarom bij velen instemming gevonden. Zoo is dit boekdeel van XXXV + 615 bladzijden tot stand gekomen, dat bijdragen van 43 geleerden bevat, behalve eene voorrede door den zoon en uitgever Dr. G. A. Kohut en eene levensschets door den broeder des overledenen Dr. Adolph Kohut.

De bijdragen volgen elkander in de alphabetische orde der namen van de schrijvers, behalve dat die van Max Müller en Steinschneider aan het begin geplaatst zijn, als eene bijzondere hulde aan deze „twee pioniers van oorspronkelijk onderzoek in Arische en Semitische studie."

In het volgend overzicht zal ik ze liever in eenige rubrieken rangschikken en in de eerste plaats die bespreken welke met *godsdienstgeschiedenis* in verband staan, omdat daartoe de eerste verhandeling van den bundel, die van Max Müller, behoort. Deze heeft tot titel: „Overoude gebeden", doch is eigenlijk eene schets van de ontwikkeling van het gebed. Tot deze rubriek

behoort eene studie van Cheyne over den invloed van den godsdienst van Zoroaster op dien der Joden en omgekeerd, vooral met het oog op de psalmen. De schrijver eindigt met eene aansporing om toch de edele leer van den Perzischen profeet meer te bestudeeren. Derenbourg heeft een stuk over „de godheid Rimmon in eene Himjaritische inscriptie", doch deelt in een naschrift mede dat deze inscriptie sedert door Glaser en anderen nauwkeuriger is besproken. Krauss handelt over Aegyptische en Syrische godennamen in den Talmud: Serapis, die volgens dit boek de als God vereerde Josef is, Madbachos, Neith-Phre, Arueris, Isis, Apophis, Derketo, Dione, Gad en Abi. Mijn eigen bijdrage getiteld „Bijbelcitaten in Koran en Overlevering" wil bewijzen dat er noch ten tijde van Mohammed, noch van het eerste geslacht na hem, eene Arabische bijbelvertaling bestond. Schreiner heeft de geschiedenis van den Bijbel in de Arabische letterkunde tot onderwerp gekozen. Onder deze rubriek kan ook gebracht worden Poznanski's mededeelingen uit een in 't Arabisch geschreven Karaïtisch geschrift ter weerlegging van het geloof in zielsverhuizing.

Onder de rubriek *geschiedenis* zijn te brengen: een betoog van Winkler, dat in de Tel-Amarna-brieven werkelijk de Hebreën vermeld worden. De stukken verplaatsen ons dan in den tijd der verovering van Kanaän. Steinthal maakt eenige juiste opmerkingen omtrent de geheel tegenstrijdige oordeelvellingen over het karakter der Semiten o. a. door Dozy, von Kremer en Sprenger. Ook het belangrijk stuk van Dr. Adler over de in 1 Kon. 6 vs. 1 bedoelde steengroeve en over de wijze waarop die werd bewerkt, past in deze afdeeling. Verder Reinach's verhandeling over den door Solinus vermelden tweeden val van Jericho, dien de schrijver meent te moeten plaatsen in den tijd van Ardasjîr, den eersten Perzischen koning van de dynastie der Sasaniden; een stuk van Harkavy (Hebreeuwsch en Arabisch met Hebreeuwsche letters) bevattende mededeelingen van Saadia over de Chozaren (Chazaren), en een van G. Oppert over Joodsche coloniën in Indië, waarin o. a. een document dat de vestiging van Joden reeds in de 4e eeuw in Cranganore en Cochin zou bewijzen. Hieraan sluit zich een stuk aan van Dr. G. A. Kohut, bevattende de correspondentie van Jo-

den uit Malabar met die van New-York in de vorige eeuw.

Onder de rubriek *inleiding* kunnen gerangschikt worden: Budde's stuk over Amos 1 vs. 1, waarin hij Oort's hypothese (Theol. Tijdschr. 1891 p. 122) tracht te weerleggen en eene andere voorstelt. Green bespreekt de zondvloedverhalen in Gen. 6—9, Halévy de begrafenis van Jacob volgens Genesis, beiden hoofdzakelijk om de thans bij zeer velen als uitgemaakt beschouwde stelling, dat de Pentateuch uit verschillende bronnen is samengesteld, te bestrijden als hebbende geen deugdelijken grondslag. Szolo geeft eene uitvoerige analyse van het 11e hoofdstuk van Daniël, dat naar zijne meening den sleutel verschaft tot de verklaring van het geheele geschrift. In deze rubriek mag ook gebracht worden Rosenthal's stuk over de Agada in de Mechilta, in 't bijzonder de zeer uiteenloopende leer van R. Josua en R. Elieser. Volgens hem spiegelen zich daarin af de verschillende stemmingen uit den tijd van Bar-Cochba. Eindelijk Kohler's studie over het Testament van Job, dat hij beschouwt als een Essenische midrasj op Job, in Hauran geschreven. Daar de uitgave van Mai niet in elks bezit is, heeft hij den Griekschen text met Engelsche vertaling daaraan toegevoegd. Met deze afdeeling hangt ook samen een minutieus onderzoek van Briggs omtrent het gebruik der synonyme woorden *lēb* en *lēbāb* bij verschillende schrijvers.

Ten nauwste sluit zich hieraan de rubriek *exegese* en *textkritiek*, waartoe in de eerste plaats behoort eene verhandeling van Fürst over sporen van oud-Joodsche schriftverklaring in de oude vertalingen en paraphrasen (targums). Verder een verslag van Schechter over een Hebreeuwschen commentaar op den Pentateuch in handschrift, Jastrow's analyse van Psalm 84 en 101, Gaster's stuk over den oudsten midrasj tot Esther, en Hirschfeld's mededeelingen over een Arabischen commentaar op Esther. Voorts de verklaring, die Lazarus geeft van eene Talmudplaats, welke betrekking heeft op de zege van Sjammai's aanhangers over die van Hillel. Tot deze rubriek is ook te brengen Strack's opstel over de noodzakelijkheid om 1e de Bijbelcitaten in de oud-Joodsche letterkunde; 2e de handschriften beter te vergelijken. De eerste vooral daar zij menigmaal uit handschriften met afwijkende soms betere lezing genomen zijn. In de laatste zijn, vooral in randglossen, vele lezingen

van verloren handschriften bewaard. Eindelijk de verhandeling van Margoliouth over het nut dat de Arabische vertaling van Aristoteles' Rhetorica voor de textkritiek kan bewijzen.

Onder de rubriek *taalkunde* behoort de verbeterde vertaling die Friedländer geeft van een stuk uit Jehuda-ha-Levi's verhandeling over de voortreffelijkheid der Hebreeuwsche taal. Löw geeft eenige verbeteringen op Kohut's *Aruch*; Schwab geeft de regels aan voor de transscriptie van Grieksche en Latijnsche woorden in Rabbijnsche boeken, met een rijkdom van voorbeelden. Felsenthal heeft twee bijdragen, de eerste om de uitspraak *Kimchi* tegen die van *Kamchi* te verdedigen. In een naschrift wijzigt hij zijn besluit echter in zoover dat hij toegeeft dat men in Spanje *Kamchi* uitsprak. De tweede is over 't woord מסרךְ in Amos 6 vs. 10, dat volgens hem door *moedersbroeder* te vertalen is. Barth toont aan dat de Polēl-conjugatie en de Polāl-deelwoorden eigenlijk bij de verba med. semivoc. behooren en eerst naar analogie op de verba med. gem. zijn toegepast. Lambert heeft eene verhandeling over de vorming der drieletterige wortels in de Semitische talen. De voorbeelden zijn uitsluitend uit 't Hebreeuwsch genomen. Mij komt zijne verklaring geheel onbevredigend voor. Siegfried bespreekt de leer van den samengestelden zin in 't Nieuw-Hebreeuwsch. Grünbaum wederlegt Renan's stelling, dat het nieuw-Hebreeuwsch (Hebraïcum rabbinico-philosophicum) eene kunsttaal is, daar deze stelling alleen gegrond is op het feit dat de meeste philosophische begrippen door kunsttermen zijn uitgedrukt.

Tot de rubriek *liturgie* behooren twee verhandelingen, eene van Gollancz bevattende de vertaling van een targum der Amidah (gebed), en eene van Neubauer: Liturgica aan Saadia toegeschreven.

Ook de rubriek *bibliographie* bevat slechts twee verhandelingen: Steinschneider's opgave van Arabische, Europeesche en Hebreeuwsche lapidaria (boeken over edelsteenen) en Taylor's beschrijving van cod. de Rossi 184.

Ik behoef nauwelijks op te merken dat deze bijdragen van zeer uiteenloopende waarde zijn en dat eenige 't kenmerk dragen van den haast waarmede zij opgesteld zijn. Toch is het meerendeel belangrijk en voldoet het geheel dus aan de be-

deeling, een waardige hulde te zijn aan de nagedachtenis van een uitmuntend geleerde.

M. J. DE GOEJE.

Het Agnosticisme van Herbert Spencer. Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheid, aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Door R. VORENKAMP. Te Assen, bij H. Born, 1896.

De auteur van dit Proefschrift geeft ons geene inlichting omtrent hetgeen hem tot de keus van zijn onderwerp gebracht heeft. Zonder inleiding worden wij achtereenvolgens bepaald bij: I. Beschrijving van Spencer's Agnosticisme, blz. 1—52; II. Strijd tusschen Spencer en Harrison, blz. 53—119; III. Beoordeeling van Spencer's Agnosticisme, blz. 120—158. Daarna volgen nog 20 stellingen.

Spencer dacht aan eene verzoening tusschen godsdienst (godsdienstig denken?) en wetenschap, en achtte haar mogelijk door tot hare basis „deze diepste en zekerste van alle feiten te stellen, dat de Macht, die het Universum ons openbaart, volstrekt ondoorgrondelijk is." Het ondoorgrondelijke betreft dan die Macht, niet in hare openbaring, maar in haar wezen en hare natuur, in welk opzicht zij ook onbekend en onkenbaar heet. In dit opzicht is Spencer agnosticus, zóo geheel, dat hij tevens, althans in beginsel, alle anthropomorphisme verwerpt. Over zijne zienswijze is hij met den positivist Harrison in strijd geraakt, doch zonder ander gevolg dan dat hij van zijne zijde verklaarde, door niets tot verandering van zijne inzichten gedrongen te zijn.

Dr. V. behandelt, in zijne beoordeeling, deze twee vragen: 1. Is er op het standpunt van Spencer werkelijk verzoening tusschen godsdienst en wetenschap? 2. Kan Spencer's Agnosticisme gelden als godsdienst? Met het ontkennende antwoord, dat van veel ernst en scherpzinnigheid getuigt, stem ik gereedelijk in. Doch het komt mij voor, dat de auteur zich

op één punt vergist heeft. Als hij (blz. 144 vlg.) schrijft: „Wij mogen, zonder ons schuldig te maken aan onwetenschappelijkheid, uit den aard der physische en psychische verschijnselen (met hoeveel behoedzaamheid dan ook) conclusiën trekken aangaande het Wezen van de „Ultimate Existence", waarvan zij de manifestatiën zijn", dan kan zijne opmerking Spencer niet treffen, die onder Gods wezen verstaat, niet wat in Hem (de „Ultimate Existence"), naar Zijne openbaring, het kenmerkende blijkt te zijn, maar wat Hij zelf is, naar Zijne natuur (vgl. blz. 38). Hoe wil dit laatste gemanifesteerd worden? Hoe zullen wij op eenigerlei wijze God waarnemen, gelijk Hij is? Zijne manifestatie, d. i. Zijne werking, geldt de betrekking, waarin Hij tot en met het Universum, makrokosmos en mikrokosmos, staat. Daarom schiet mij niets anders over, dan in zoover met Spencer, in zijn Agnosticisme, mede te gaan, als hij daarbij alleen aan Gods „wezen en natuur" denkt.

Ook deel ik in zijne verwerping van het anthropomorphisme. Dit wordt door Dr. V. wel gehandhaafd, maar slechts eenigermate: want hij erkent, dat het bezwaar, om in God, als het Oneindig Wezen, zelfbewustzijn, persoonlijkheid, te denken, niet geheel te wederleggen is, en hij wil nimmer uit het oog verloren hebben, dat bewustzijn in God eene andere en hoogere beteekenis heeft, dan bewustzijn in den mensch (blz. 154 vlg.). Tegenover sommigen, die van geen bezwaar noch bedenking willen hooren en kortweg beweren, dat wie aan geen persoonlijken God gelooft, geenen godsdienst heeft, stel ik deze bewering: „Wie niet in zijn gemoed God vindt als de Macht zijns levens, die hem tot het zedelijk goede dringt, om hem door dat goede zedelijk gelukkig te maken, en daarom door hem als heilige, liefderijke macht begrepen wordt, kent van den godsdienst het rechte nog niet." Deze gezegende gemoedservaring, de intiemste manifestatie Gods in den mikrokosmos, heeft bij de quaestie, of Hem zelfbewustzijn, persoonlijkheid moet toegekend worden, niet het minste belang. Het zijn menschelijke eigenschappen, waarboven God, naar Zijn wezen, stellig verheven is. In elk geval kan Hij, als heilige, liefderijke Macht, niet gelijk gesteld worden met eene blinde macht, van wie zich niets laat zeggen. Metaphysisch gesproken, is God, naar Zijn wezen, niet naar Zijne werking,

onbekend en onkenbaar; d. i. theologisch gesproken, God is geest en kan daarom door ons noch gezien, noch afgebeeld worden. Ik weet wel, dat wij menschen „als wij van God willen blijven spreken, moeten spreken in termen, die, hoe ook vergeestelijkt, toch altijd den stempel van hunne menschelijke afkomst blijven dragen"; zelfs als wij God *Vader* noemen, dan is deze benaming de symbolische vertolking van den indruk, dien wij aangaande Zijne betrekking met ons ontvangen: maar dit is nog geen anthropomorphisme, nog geen vormen van God, zij het ook viâ eminentiae, naar 's menschen beeld en gelijkenis. Op zekeren trap van geestelijke ontwikkeling gevoelen velen nog behoefte aan de voorstelling van een meer of min menschvormig Opperwezen, en vaak moeten godsdienstleeraren daarmede bij hunne leerlingen rekening houden, doch ik acht het niet raadzaam er voedsel aan te geven. Dat anthropomorphiseeren vervalt zeer licht tot een omlaag halen van God, tot eene familiariteit te Zijnen aanzien, waardoor de ernst des godsdienstigen levens schade lijdt. Toen de Israëlieten, in de woestijn, behoefte gevoelden aan eenen God, die voor hun aangezicht ging, wilde Mozes, volgens Exod. 32, van die behoefte niets weten. Bij Rothe's opmerking (Ethik I, 277), „dat God, als Hij in den eigenlijken zin des woords door ons bemind zal worden, één van ons geslacht, een menschelijk individu, moet geworden zijn", is het de vraag, wat hij met die uitdrukking *in den eigenlijken zin des woords* bedoelt: want liefhebben in den *waren* zin des woords is zichgeven. En wat beteekent het liefhebben van God anders dan het zich geven aan Zijne heilige, liefderijke werking in ons gemoed, d. i. naar den mensch gesproken, het doen van Zijnen wil?

Hiermede meen ik tot aankondiging van dit Proefschrift genoeg gezegd te hebben. Den auteur zij geluk gewenscht met eenen arbeid, die van zijne volgende studiën veel degelijks doet verwachten.

W. SCHEFFER.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Het tweede deel der *Realencyclopädie* van A. Hauck, of liever der derde uitgaaf van Herzog, loopt van „Arethas von Cäsarea" tot „Bibeltext des N. T." Hiermede zijn wij slechts weinig over de helft van het tweede deel der tweede uitgave. De opmerkingen die van Manen, bl. 90 vv. van dezen jaargang, naar aanleiding van het eerste deel gemaakt heeft kan ik niet anders dan beamen en behoef ik dus niet te herhalen. Op eenige artikelen waarop mijn aandacht viel wensch ik te wijzen. Dat de kerkgeschiedenis het grootste deel krijgt is natuurlijk en gelukkig; monografieën toch of uitvoerige besprekingen van onderwerpen die op dit vak betrekking hebben vinden de meeste studeerenden niet in hunne boekerij; bijbelsche onderwerpen daarentegen vereischen minder eene uitvoerige behandeling, omdat de meesten die wel bezitten. Vele dier artikelen behooren in het geheel niet in eene theologische encyclopaedie te huis. Wat hebben wij daarin aan een over Basan, dat alleen van waarde is om de geografie en niets leert omtrent den godsdienstigen toestand dier landstreek in vroeger of later tijd? Wat gaan ons hier Asa, Baesa (de naam moet volgens Baer met een שׂ, niet met een שׁ, geschreven worden), wat Aussatz, Baukunst bei dem Hebräern, Bdellion (Bedolah) en Benaja aan? In een Bijbelsch woordenboek, als die van Schenkel of Riehm, hooren zij thuis, hier niet: niet al wat op den Bijbel betrekking heeft is deel der theologie. Zeer moeilijk is het, de rechte maat in lengte te houden: het midden tusschen eene aanstipping van het onderwerp, eene korte behandeling om den lezer op de hoofdzaken opmerkzaam te maken, met opgave van letterkunde; en eene uitvoerige bespreking, waarin naar volledigheid wordt gestreefd. Baudissin breidde zijn artikel over „Baal u. Bel" van 10 bll. in de 2de uitgave tot 16 bll. uit (in de 1e uitg. besloeg het artikel, van J. G. Müller,

slechts 4 bll.). Daarentegen moet België, van W. Götz, het met twee doen. Zeer belangrijke artikelen gaf Loof, over Arianismus, Athanasianismus, Augustinus. Het artikel Armenpflege, van Uhlhorn, begint met de grove onwaarheid, dat de voor-Christelijke tijd geen eigenlijke armverzorging kent, en dat, al zijn de heidenwereld en Israël ook eenigermate bedacht geweest op leniging van gebrek, een georganiseerde armenverzorging eerst door het Christendom geschapen is. Zoo wordt ook de heidenwereld, met hare zieken- en begrafenisvereenigingen, miskend, en wat Israël aangaat, het artikel Armengesetzgebung bei den Hebräern, van Kittel, weerspreekt Uhlhorn vierkant, en daarin wordt weder het Jodendom miskend. Het had niet mogen vergeten zijn, dat de Synagoge een geordende armverzorging door van de gemeente aangestelde armverzorgers, גבאים, gehad heeft. Het Christendom is de erfgenaam niet alleen van de psalmisten en profeten geweest, maar ook van de schriftgeleerden. De twee laatste artikelen van dit deel, Bibeltext des O. T. (16 bll.) en des N. T. (45 bll.), zijn in goede handen gesteld, dat over het O. T. in die van F. Buhl, dat over het N. T. in die van O. Gebhardt, die beiden meer konden geven, en ook inderdaad gaven, dan hunne overleden voorgangers, Dillmann en Tischendorf. In het artikel van Gebhardt krijgt ook ons land de eer die het toekomt: zeer uitvoerig wordt de Nederlandsche letterkunde o. a. over de conjecturaal-kritiek opgegeven. De tekst van het deel wordt besloten met eene mededeeling die liever op den omslag der laatste aflevering had moeten staan, dat het art. Bibelübersetzungen, waarin elf artikels der 2de uitgave worden vereenigd, vele vellen zal beslaan, en, omdat door de toevoeging er van dit deel te groot zou worden, men nu minder, later meer krijgt.

Langer dan mij lief was is onbesproken te mijnent blijven liggen de *Handcommentar zum A. T.* van W. Nowack, III. 3. 2, *Das Buch Daniel*, übersetzt u. erklärt von G. Behrmann (Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1894. LI + 84 bll. Prijs 2.80 Mark). Wij krijgen hier, als in de vroeger verschenen afdeelingen van den „Handcommentar”, na eene inleiding, de vertaling met aanteekeningen aan den voet der bladzijden. Het boek is degelijk bewerkt; B. heeft geen moeite gespaard om

Daniël te verklaren; met de nieuwste werken is hij te rade gegaan; de kritische vraagstukken over den tekst heeft hij zorgvuldig overwogen. Ook is over het geheel zijn beschouwing van het boek m. i. de ware. Doch niet overal kan ik met hem medegaan. Zoo niet, wanneer hij op grond van 7 : 25 en 8 : 14 aanneemt dat het boek ontstaan is na de herovering en reiniging van den tempel door Judas. Al kunnen wij de vraag waarom de schrijver den duur der vervolging op „een tijd, tijden en een tijddeel" en op „2300 avond-morgens" stelt niet geheel beantwoorden, het feit dat de ontwijding van den tempel juist drie jaar geduurd heeft strookt hiermede in geen geval, en die opgaven zijn dus echte voorzeggingen, geen historie in den vorm eener voorzegging. Ook in zijne vertaling en verklaring is B. m. i. niet altijd gelukkig. Afgezien van eenige slordigheden (in 2 : 13, 36; 7 : 10, 24; 8 : 18, 24; 10 : 17 en elders), dunkt mij de interpretatie van 8 : 13 onhoudbaar. B. vertaalt אחד קדוש door „de Alleen-heilige", d. i. God. Maar vraagt en krijgt dan volgens den schrijver God inlichting? In 9 : 25 wordt בצוק העתים overgezet: wanneer de tijden krap berekend worden; B. waagt daarbij zelfs de gissing, dat hierin een aanduiding ligt dat de zeven eerste jaarweken zijn te rekenen als vallende in de 62; zou hij zóo vertaald hebben, indien hij zulk eene gissing niet voor oogen had gehad? De vertaling van 11 : 1 is omnium consensu moeilijk; maar B. gaat daarbij zonder twijfel te willekeurig te werk. Onjuist is ook m. i. de opmerking bij 11 : 34, dat in het begin van den Makkabeeschen opstand onmogelijk velen zich geveinsdelijk bij Judas aangesloten hebben, omdat men alleen tegenover een machtige veinst. Zeer waar; maar een bende opstandelingen is in de buurtschap waar zij zich ophoudt zeer zeker te duchten, vooral als zij, door geloofsijver bezield, alle lauwen als tegenstanders behandeld. De vertaling van בחלקלקות door „lichtzinnig" is niet aanbevelenswaardig. Zoo is er meer; maar dit neemt niet weg, dat Behrmann's kommentaar tot de goede mag gerekend worden en naast dien van A. A. Bevan, A short commentary of the book of Daniel, for the use of students, aan menigeen goede diensten bewijzen kan.

In denzelfden geest als Behrmann werkte AUGUST Freiherrn

von Gall, Licenciat der Theologie, die gaf: *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel* (Giessen, J. Ricker. 1895, 126 bll. Prijs 3.60 M.). Hij stelde zich ten doel, de onderstelling van Strack en Meinhold, dat 2 : 4b—6 van een ouderen schrijver is dan 1 : 7—12, te onderzoeken, en kwam tot de slotsom dat dit het geval niet is en het geheele boek van één schrijver is. Hij voert het pleit geregeld en duidelijk; wint het ook m. i. Nieuw is de onderstelling dat 9 : 4—20, het gebed van Daniël, een later toevoegsel is; vooral op grond van de overweging dat de auteur van het boek „evenmin den nationalen als den persoonlijken rampspoed kent als straf voor de zonden." Dit is toch te veel gezegd. Wel komt die beschouwing in het boek elders niet voor; maar hoe kan men meenen dat een Jood van 't jaar 166, die thuis was o. a. in Jeremia, die beschouwing niet zou gekend en — goedgekeurd hebben? Wil v. G. dit stuk laten vallen, hij neemt daarentegen aan, dat tusschen 3 : 23 en 24 eene gaping is, die aangevuld moet worden uit de LXX. Hij meent toch niet, dat het gebed van Azarja en de lofzang der drie mannen tot het oorspronkelijk werk behooren? Het licht dat v. G. over het cijfer 2300 in 8 : 14 ontsteekt is m. i. een dwaallicht; en over de 1290 en 1335 van 12 : 11 v. tracht hij zelfs niet licht te verspreiden.

Is er eene verklaring te vinden van die twee cijfers? Ik waag het, eene nieuwe voor te stellen. Zekerheid is ten dezen ook hierom zoo bezwaarlijk te verkrijgen, omdat wij natuurlijk eenig verband zoeken tusschen deze opgave en die van 8 : 14, welke ons echter een raadsel is; maar ziehier een gissing! Ik ga uit van de onderstelling, dat de schrijver aan het eind der laatste halve jaarweek de redding door het godsgericht verwachtte, en dat hij de toekomst uitrekende aan het eind van der twee eerste dier drie en een half jaar. Nu wil hij zijne voorspelling in dagen geven. Maar hoevele dagen een Joodsch jaar lang was, kon men nooit vooruit weten: het telde òf twaalf òf dertien maanden. Nemen wij nu eens aan, dat de twee laatste jaren schrikkeljaren waren geweest. Dit kwam zeker wel niet vaak voor, maar was toch niet onmogelijk. Immers, volgde op een schrikkeljaar een buitengewoon slecht voorjaar, dan moest men wel, om half Nisan te kun-

nen oogsten, opnieuw een Weadar afkondigen. Te eer kwam men wis tot uitstel van het paaschfeest en de massothdagen, daar na de staking van den dienst op den Sion toch van de godsdienstige plechtigheden niet veel komen kon. Welnu, gesteld dat die twee jaren schrikkeljaren geweest waren, dan is de raming van 1290 dagen juist. Twee jaren van 382, één van 351, een half van 175, samen 1290. Nu is 45, het verschil tusschen 1290 en 1335, het aantal dagen van anderhalve maand. Dus wil de schrijver zeggen: 1290 dagen na de staking van den dienst zal het einde daar zijn; of stel, dat het op het ergst tegenloopt, dat elk jaar en ook het halve dier laatste jaarweek een schrikkeljaar is, dan zou het 1335 zijn. En was het reeds een groote zeldzaamheid dat twee op elkaar volgende jaren uit dertien maanden bestonden, van drie of vier was dit zoo goed als onmogelijk. Dat de afloop der dingen hem zelven niet duidelijk is, erkent de schrijver vs. 8 zelf.

Bij die boeken over Daniël voegt de aankondiging van een drietal werken, meer van letterkundig dan van theologisch gehalte, alle betrekking hebbende op het Arameesch. Het zij vergund, mij te bepalen tot de mededeeling van wat men hierin vinden kan.

Vooreerst dan vestig ik de aandacht op K. MARTI, *Kurzgefasste Grammatik der Biblisch-aramäischen Sprache*, Deel XVIII der bekende Porta linguarum orientalium (Berlin, Reuther u. Reichard. 1896. VII + 134 + 89* bll. Prijs 3.60 M.). Wij ontvangen hier vooreerst eene grammatica, niet alleen het etymologische deel, maar ook, uitvoeriger dan anders in de „Porta”, eene syntaxis. Voorts de opgave der letterkunde, die uit den aard der zaak niet rijk is, paradigma's, een afdruk der Arameesche stukken in het O. T. met kritische aanteekeningen en een glossarium. Het geheel is een kostelijk hulpmiddel voor hen die het Bijbelsch-Arameesch bestudeeren.

Dat is ook, op eene eenigszins andere wijze, *Abriss des Biblischen Aramäisch, Grammatik, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch*, van H. L. STRACK (Leipzig, Hinrich. 1896. 32 + 47* bll. Prijs 1.60 M.), dat reeds in 1897 voor de tweede maal, een weinig uitgebreid, onder den titel *Grammatik des B-A* enz. (ibid. 1897. 38 + 47* bll. Prijs 1.80 M.,

geb. 2.30 M.) is verschenen. De verdienste hiervan ligt vooral in de nauwkeurige vergelijking van handschriften; terwijl Marti zich vergenoegd heeft met den tekst van S. Baer aan zijn arbeid ten grondslag te leggen, heeft Strack een viertal handschriften, die hij in de inleiding beschrijft, gebruikt en daarnaar de klinkers van den tekst hier en daar gewijzigd. De lage prijs van dit werk is mede eene aanbeveling.

Is de kennis van het Bijbelsch Arameesch van groote waarde voor de beoefenaars van het O. T., die van andere Arameesche dialecten wordt met steeds meer aandrang geëischt, niet alleen om den Joodschen achtergrond van het N. T. te leeren kennen, maar ook voor de grondige beoefening van het Hebreeuwsch en tot kennismaking met het Jodendom na 70. Dat wij hiervoor een uitnemend hulpmiddel hebben in de grammatica van G. DALMAN is bekend. Welnu, ontbrak hieraan tot nog toe een chrestomathie, de geleerde schrijver heeft dit gemis nu weggenomen door *Aramäische Dialektproben. Lesestücke zur Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, mit Wörterverzeichnis.* (Leipzig. Hinrich. 1896. VII + 56 bll. Prijs 1.80 Mark). Eene groote verscheidenheid van stukken, met opgave van varianten, uit handschriften van het Britsch Museum meegedeeld, een zeer duidelijke druk, van Drugulin, en een glossarium, met talrijke verwijzingen naar de grammatica des auteurs, maken dit tot een onmisbaar boek voor allen die zich op dit gebied bewegen.

Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung is de titel der „Habilitationsvorlesung" aan de Universiteit te Bazel, van Lic. ALFRED BERTHOLET, schrijver van Die Stellung der Israelieten und der Juden zu den Fremden, waarover zie boven, bl. 82 vv. Zij is 28 bll. groot en uitgegeven by J. C. B. Mohr te Freib. i. B. u. Leipzig. 1896. In vloeiende taal wordt duidelijk en onderhoudend geschetst, hoe bij Ezechiël de godsdienst van iets levends een kerkelijk stelsel is geworden, en hoe in deze eenzijdigheid zijne, slechts in geringe mate ten zegen zijns volks strekkende, kracht gelegen was. M. i. is deze rede een goede greep. — Eene vraag! Zou niet bij de vermelding van het belangrijke

feit dat de groote godsmannen der achtste eeuw noodwendig ruw ingrepen in den levenden maar weinig zedelijken volksgodsdienst, en de uiteenzetting hoe mede door hun arbeid de godsdienst een wet geworden is, meer dan hier geschiedt onderscheid gemaakt moeten worden tusschen Noord-Israël en Juda? De twee groote N. Israëlietische profeten Hozea en Amos zijn niet de vaders der wettelijke richting — trouwens ook Jezaja en Micha niet; dat het Jahwisme in N. Israël door den ondergang des rijks jammerlijk gefnuikt is, en het kleine, meer priesterlijke, Juda aan de spits is gekomen, is de bron van veel ellende geweest.

In den vorigen jaargang van dit tijdschrift (bl. 648 vv.) vestigde ik de aandacht op een paar geschriften waarin eene poging wordt aangewend om licht te verspreiden o. a. over de Hebreeuwsche eigennamen. De letterkunde hierover is nu vermeerderd door een zeer merkwaardig boek, nl. *Studies in Hebrew proper names* van G. BUCHANAN GRAY, M. A. (London. Black. 1896. XIII + 338 bll. Prijs *f* 4.90). De auteur, lecturer in Hebrew and Old Testament theology in Mansfield college te Oxford, op wiens verhandeling over „The references to the king in the Psalter" in The Jewish Quarterly Review ik in den vorigen jaargang, bl. 106 v., wees, doet zich hier kennen als een ernstig werkend man, die, naar eene voortreffelijke methode, zeer nauwkeurig het uiterst moeilijk onderwerp dat hem bezig hield bestudeerde. Na een inleidend hoofdstuk, waarin zijne methode van onderzoek wordt uiteengezet, behandelt hij eerst de namen saamgesteld met woorden die bloedverwantschap te kennen geven, de talrijke dierennamen, de namen waarin מלך, בעל, of אדן voorkomt, en die met יה, אל of שדי saamgesteld (p. 22—169). Daarna wordt een onderzoek ingesteld naar het historisch karakter der namen in Kronieken en de jongste bestanddeelen van den Hexateuch. Waarna de gevolgtrekkingen worden opgemaakt. Uitvoerige tabellen, waarop alle behandelde eigennamen voorkomen, met de plaatsen waar ze aangetroffen worden, de varianten die de oude vertalingen aanbieden, en andere bijzonderheden, zijn van groote waarde: zij liggen ten grondslag aan de besprekingen in de voorafgaande hoofdstukken en zijn dus onmisbaar voor wie den

schrijver wil narekenen. De gevolgtrekkingen die hij meent te mogen maken zijn zeer belangrijk voor onze kennis der geschiedenis van Israëls godsdienst: eenvoudige personennamen kwamen gaandeweg in onbruik, ook die met אב, אח, עם (d. i. bloedverwant) enz. saamgesteld. Desgelijks die met מלך, בעל, אדן. Daarentegen vermeerderden steeds die waarin יה en אל voorkomen. Na de Ballingschap vooral nam het gebruik er van hand over hand toe. Merkwaardig is ook wat Gray opmerkt omtrent het voorkomen van יה in eigennamen: eerst beperkt tot eenige familiën, werd het meer en meer populair, totdat het na Ezra weer eenigermate door אל werd verdrongen. Ik stip slechts aan. Het is de moeite waard, het boek te lezen, of liever te bestudeeren. Licht werk is dit niet. De schrijver had het wellicht iets lichter kunnen maken door een goed deel van hetgeen in noten staat in den tekst te verwerken; maar het is uiterst moeilijk, een onderwerp waarbij de gang van het betoog schier onophoudelijk door bestudeering van bijzonderheden wordt afgebroken zóo te behandelen dat men den draad vasthoudt. Bescheiden noemt Gray zijn werk Studies in Hebrew proper names; hij meent dus niet, het onderwerp uitgeput te hebben. Mag ik zeggen, in welke richting het m. i. wenschelijk zou zijn dat hij zijn onderzoek voortzette? Wij hebben de Hebreeuwsche eigennamen in den Hebreeuwschen Bijbel volgens de uitspraak der Masoreten, die vast niet de oude en soms zeker verkeerd is; in enkele gevallen is de oude opzettelijk verdraaid, b. v. in de uitspraak van den naam יהוה (verg. Th. T. XXX, 650—652). De LXX geeft vaak een afwijkende uitspraak, die op verschil van opvatting schijnt te rusten. B. v. de naam van Israëls eersten koning, ירבעם, door Gray wel wat heel kort besproken, schijnt te zijn samengesteld uit een imperfectum van een wortel רב „strijden", of een nomen met een jod praeformans van denzelfden wortel; zoodat hij beteekent: „het volk strijdt" of „de volksstrijder"; parallel hiermede is ירבעל = ירבבעל, d. i. „de Baälstrijder", „de godsstrijder", of, naar de afleiding van Richt. 6 : 31, „laat Baäl strijden", of „Baäl zal strijden". Maar volgens de LXX sprak men den naam van Israëls koning uit Ιεροβοαμ; was „jerobo" de oude uitspraak van het imperfectum van רב of van een nomen daarvan afgeleid, of ligt er

een andere opvatting aan ten grondslag? Iets dergelijks kan men vragen bij רחבעם, ῥοβοαμ; kan de naam in den laatsten vorm ook beteekenen „The people is enlarged", wat Gray in רחבעם vindt (bl. 60)? Wat hebben de Masoreten gedacht bij יִרְמְיָהוּ? De Grieksche uitspraak Ιερεμια is verstaanbaar, de Hebreeuwsche niet. Ziedaar een m. i. niet onvruchtbaar veld ter bearbeiding. De concordans op de eigennamen in de LXX die Redpath ons beloofd heeft zal daarbij goede diensten bewijzen. — Alvast aan den Oxforder lecturer onze dank!

De vraag naar den samenhang יהוה en יהו is opnieuw besproken door Ed. König in Z. f. d. alttestam. Wissensch. 1897 I, 172 ff. Tegen H. Grimme handhaaft die kenner der grammatica het thans heerschend gevoelen dat יהו de afkorting is van יהוה, door het wegvallen van den laatsten klinker, wat gewoon is in de imperfecta der verba ultima semivocaal en eenige nomina als מעל, מען, יען.

Bij gelegenheid van de jaarlijksche herdenking der stichting van de Bonnsche Universiteit gaf Prof. A. H. H. Kamphausen eene verhandeling, getiteld *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion* (60 halve bll. in 4°. 1896. Bonn, op de Universiteitsdrukkerij). Met zijne bekende geleerdheid en nauwgezetheid behandelt K. dit belangrijk onderwerp; de oudere en de jongere geschriften er over worden besproken; blijkbaar is het des schrijvers ernstig streven, het vraagstuk vrij onder de oogen te zien. Toch brengt ons, m. i. het werk niet vooruit. Dat komt, omdat, naar mijne bescheiden meening, de geachte schrijver verstrikt is in een vooroordeel. Hij wil betoogen dat het menschenoffer niet behoord heeft tot de legitieme Jahwe-vereering, die van Mozes dagteekent. Gaarne erkent hij dat die naam „legitiem", in een tijd toen van geschreven wetten geen sprake was, gebrekkig is; maar hoe zal hij anders noemen wat hij bedoelt? „Officiëel" gaat ook niet. Er was een Mozaïsme, eene opvatting van hetgeen Jahwe was en wilde die van Mozes dagteekent, door hem tot het eigendom van zijn volk, hoewel dan voorloopig alleen van eene kern, gemaakt. Welnu, over het woord „legitiem" willen wij niet twisten. Ik zal ook niet ontkennen,

dat Mozes invloed heeft geoefend, dus dat er een „Mozaïsme” geweest is. Maar niet gaarne zou ik genoodzaakt zijn te omschrijven waarin dat bestaan heeft; want wij weten er niets van. Nu, ook K. omschrijft het niet; maar hij is geneigd er alles goeds van te denken, en kan zich niet voorstellen dat onder de schuts er van gewijde prostitutie en menschenoffers hebben gebloeid, althans bestaan. Ook verwerpt hij het denkbeeld, dat Israëls cultus eene erfenis van Kanaän zou geweest zijn (S. 15). — Maar hoe kan hij dit verwerpen? Alle godsdienstfeesten van Israël zijn oogstfeesten; die kan het toch niet uit de woestijn meegebracht hebben. De oudste toestand van Israël, ook van Israëls godsdienst, dien wij kennen, is de toestand in den tijd waarin de samensmelting van de oude en de nieuwe bevolking een feit was. Israël = (hoofdzakelijk) Hebreën + Kanaänieten; Israëls geestelijke toestand de vrucht der vermenging van Hebreeuwschen en Kanaänietischen geest. Hoeveel van den eenen, hoeveel van den anderen kant kwam, is niet meer uit te maken. De naam Jahwe kwam zeker van dien der Hebreën; maar wat die naam met zich meebracht, weet niemand. K. erkent ronduit, dat wij althans van den tijd vóor Mozes niets weten. Wat toch kan duidelijker zijn dan zijne verklaring (S. 21): Ich lasse diese Hypothesen bei Seite und will über die dunkle Grösse der vormosaischen Hebräer aus dem einfachen Grunde möglichst wenig reden, weil die menschliche Einbildungskraft um so geschäftiger zu sein pflegt, je weniger sie durch geschichtliches Wissen in Schranken gehalten wird. Maar twee bladzijden verder (S. 23) lezen wij Dass schon den vormosaischen Hebräern die Gefahr der Verführung zum Molochopfer nahe lag, dürfen wir wohl aus Gen. 22 mit Sicherheit erschliessen. Dit mogen wij niet. Gen. 22 leert ons iets over den koningstijd, niets over een vóor-Mozaïsch tijdvak. Nog wat krasser wordt die wetenschappelijke ketterij S. 31 herhaald: Weil ich dieses Opfer schon auf der patriarchalischen Religionsstufe bekämpft finde, so muss ich mir Moses erst recht als einen Gegner desselben denken.

Dergelijk geven met de eene en nemen met de andere hand, waardoor niets dan verwarring gesticht wordt, vinden wij ook bij de behandeling van Jefta's offer en van Ezech. 20. Bij hetgeen K. over Ezech. 20 zegt een enkele opmerking! Hij

vindt het ongerijmd te meenen dat Ezechiël aan Jahwe het bevel hun kinderen te offeren zou toegeschreven hebben. Maar het staat zeer duidelijk en onbewimpeld in Ezech. 20, en de onvatbaarheid dit te begrijpen is vrucht van rationalisme. Wat moest iemand die op supranaturalistisch standpunt stond doen wanneer men hem ter rechtvaardiging van een handelwijze op eene wet wees in den naam van zijn god gegeven? Op dat standpunt kon men niet beoordeelen, of die wet van dien god kwam, al dan niet; men kon het niet op goeden grond loochenen; en er bleef niet anders over dan het aannemen en verklaren, door het te noemen: eene wet die Jahwe tot straf gegeven had. Wij hebben daarvan analogieën genoeg in het O. T. Een koning was de gezalfde van Jahwe; een slecht koning door hem aan zijn volk in zijn toorn gegeven. Een profetie in naam van Jahwe uitgesproken kwam van Jahwe; was het eene leugen, welnu, dan had hij die ingegeven om zijn volk te bedriegen. Even goed als Jeremia, staande tegenover zijn andersdenkende medeprofeten, den eenen dag zei: zij hebben zelven die profetieën verzonnen, en den volgenden: Jahwe bedriegt zijn volk; zoo kon hij of een ander ook van het kinderoffer nu eens zeggen: dat heeft Jahwe nooit geboden, dan weer: dat heeft hij geboden om zijn volk te kastijden.

Een boek als *Palestina*, *het land der aartsvaders* door Dr. A. H. Sayce, uit het Engelsch vertaald onder toezicht en met eene voorrede van Dr. E. H. van Leeuwen (Utrecht. J. L. Beyers. 1896. XII + 203 bll. Prijs *f* 1.90) — zulk een boek is een treurig verschijnsel. Is het reeds erg, dat een hoogleeraar in de Assyriologie zoo iets samenstelt, het is bijna nog erger dat een Nederlandsch hoogleeraar het, met eene lofrede versierd, de wereld inzendt, en zijn zoon, predikant en doctor in de theologie, zijn tijd geeft aan de vertaling er van. Het moet dienen om „het geloof" te staven! In dit werk nl. wordt uit Egyptische en Assyrisch-Babylonische bescheiden de waarheid bewezen der verhalen in Genesis over de aartsvaders; of juister: uit de Bijbelsche en de niet-Bijbelsche wordt de toestand opgemaakt van Palestina in den tijd der aartsvaders, en uit dat tafreel blijkt meteen dat de verhalen in Genesis historie bevatten. Prof. Sayce verzekert ons, dat de archaeologie van

het Oosten aan de zijde staat van hen die in de Hebreeuwsche patriarchen wezenlijke menschen van vleesch en bloed zien, en die staande houden dat wij in de verhalen van den Pentateuch historische gedenkschriften bezitten, waarvan vele opklimmen tot den tijd der gebeurtenissen zelve die zij meedeelen. Men moet maar durven! Nu is het zeker voor iemand die geen Assyrisch en Egyptisch kent niet gemakkelijk om de juistheid der geleverde vertalingen te beoordeelen, en nog moeilijker, uit te maken of eene mededeeling die heet ontleend te zijn aan een in een dier talen geschreven document juist is. Maar men kan licht te weten komen, dat de Egyptologen en Assyriologen van beroep alles behalve ingenomen zijn met de manier waarop prof. Sayce werkt, met name met hetgeen hij leverde in „The higher criticism and the Verdict of the monuments", waarvan de resultaten in 't nu te onzent vertaalde geschrift verwerkt zijn. Buitendien, de lichtzinnige manier waarop hier geredeneerd wordt moest toch een nadenkend lezer waarschuwen, en doen vragen, of iemand die zoo slecht ziet dat zijn conclusiën niet door de praemissen gedekt worden wel betrouwbaar is als interpres van stukken waarbij de beslissing omtrent lezing en vertaling zoo erkend zwaar is. Is niet reeds de eerste bladzijde van het eerste hoofdstuk lachverwekkend? „Wat de critici ook mogen zeggen, er is werkelijk een tijdperk der aartsvaders geweest." Wat ter wereld beteekent dit? Dat Palestina eenige eeuwen vóor Mozes bevolkt, zelfs vrij beschaafd, is geweest? Niemand ontkent het. Wij zijn weinige jaren geleden verrast door de Tell Amarna brieven, kennen nu eenige namen van steden en koningen, en weten iets van den staatkundigen toestand des lands 1400 vóor Chr., hebben o. a. tot onze verbazing ontdekt dat toen daar in het Babylonisch werd geschreven door de koningen of hunne ambtenaren. Met voorzichtigheid trachten wij daaruit gevolgtrekkingen te maken voor Israëls geschiedenis. Sommige stukken van hetgeen wij hieromtrent meenden te weten moeten wij herzien. B. v. zochten wij tot nog toe, lettende op de overeenkomst van O. T.ische paradijs- en zondvloedlegenden met Assyrische verhalen, den oorsprong daarvan tusschen Eufraat en Tigris, thans rijst de vraag, of ze niet van 1400 af in Palestina bekend zijn geweest. Zoo is er meer. Maar al wat opgegraven

en uitgegeven is heeft de geloofwaardigheid der verhalen in Genesis niet in het minst bevestigd. Ziet, hoe merkwaardig! — roept Sayce uit — men heeft den naam Jakob teruggevonden in dien der Palestinensische plaats Jakob-el! Dit is dus de volle naam van den aartsvader geweest. — Alleen iemand die bedrogen wil worden laat zich zóo plomp bedriegen. Indien uit dien plaatsnaam — gesteld dat de lezing zuiver is — iets volgt ten aanzien van de geloofwaardigheid der verhalen in Genesis, dan is het ten nadeele er van. „Jakob-el" toch kan niet anders vertaald worden dan „Jakob is god"; dus was Jakob een godsnaam. En gesteld dat de naam anders moet vertaald worden, zoo volgt uit het voorkomen van een plaatsnaam Jakob-el toch niet dat een mensch heeft geleefd die ongeveer de lotgevallen heeft gehad welke in Genesis worden beschreven. Sayce beweert dat de onderzoekingen in Egypte al meer en meer de geschiedenis van Jozef volledig in al hare bijzonderheden aan het licht brengen (bl. 147). Hebben lofredenaar en vertaler zich niet eens afgevraagd, waarom hij dan de Egyptische lezing van dat verhaal niet geeft, en hoe het komt dat zij er nooit van gehoord hadden? Lieten zij zich werkelijk zand in de oogen strooien door de fantasieën over Melchisedek en zijn god, die Salim heette; welke naam „vrede" moet beteekenen en denzelfden god aanduidt als het Babylonische „Ninip" (bl. 46 v., 126 v.)? Al weet men niet, dat wat Sayce over dien Melchisedek meent te weten behalve uit Gen. 14 altemaal ontleend is aan eenige regels in een brief van een koning van Jeruzalem aan Farao, over welker lezing en vertaling de Assyriologen strijden, zelfs al weet men dat niet, dan moest men toch ijdelen woordenpraal van een gegronde redeneering kunnen onderscheiden. Hoe kan de naam Jeruzalem of Urusalim „stad des vredes" beteekenen? „Stad" is immers עִיר met ע? Hoe kan „Salim" „vrede" beteekenen? Waar haalt S. dien god Salim van daan? Alweer uit Gen. 14, waarin er geen woord van staat. — 't Is ongelooflijk, hoe men zich gedurig zoo kan laten verblinden. S. leert, dat Ammon een godsnaam is geweest, waarvan men den stamvader der Ammonieten heeft gemaakt (bl. 7 en elders), en Edom de naam van eene godin (bl. 192 en elders). Maar hoe kunnen zulke ontdekkingen strekken tot bevestiging der ge-

loofwaardigheid van de verhalen in Genesis? Mij dunkt, Gen. 19 : 38 leert over Ammon en Gen. 25 : 30 over Edom iets anders. De Filistijnen zijn, volgens S., niet in hun land gekomen dan kort vóor de Israëlieten. Gerar was dus in den tijd van Abram geen Filistijnsche stad; zij heet zoo met het oog op een lateren toestand (bl. 132). O geloofwaardigheid der verhalen van Genesis! Jammer, dat S. niet zegt, dat Mozes gewoon was zoo vooruit te loopen en daarom Gen. 14 : 14 van eene stad Dan spreekt, hoewel die eerst tijdens zijn kleinzoon dien naam zou krijgen. Mij dunkt, dit had er bij behoord. Met genoegen verhaalt S. (bl. 176 en elders), hoe uit de pas gevonden stukken blijkt dat Jeruzalem reeds 1400 vóor Chr. onder dien naam bestaan heeft; alles tot staving van het Schriftgezag. Maar Richt. 19 : 10 v. wordt het tegendeel geleerd. Dat doet niets ter zake. Het resultaat is toch, dat het gezag der Schrift bevestigd is.

Israëls oude godsdienst naar de Bijbelsche en de nieuw-critische voorstelling, door J. ROBERTSON. Naar de vierde Engelsche uitgave, met voorrede van Dr. J. J. VAN TOORENENBERGEN (Culemborg. Blom en Olivierse. 1896. VIII + 620 bll. Prijs *f* 2.50) is eene poging om de kritische beschouwing van Israëls geschiedenis te bestrijden. Zij kenmerkt zich vooral door vermoeiende breedheid. Op bezadigden toon worden meest algemeene beschouwingen ten beste gegeven. Wat zal het baten, ze hier ter plaatse te gaan weerleggen! Eéne proeve van den redeneertrant. Bl. 406 heet het, dat de offeranden door Samuel gebracht eene erkende en gezaghebbende regeling van offers onderstellen, zelfs al kon het worden bewezen dat zijne wijze van offeren in strijd is met de bepalingen der bekende wetboeken. Zij worden aan Jahwe geofferd en in verband met de nationale erkenning van Hem door het volk, en moeten derhalve beschouwd zijn geweest als door Hem bekrachtigd en aangenomen. Met andere woorden, er bestond eene geldige wetgeving in dien tijd. — Hoe durft iemand zulk eene gevolgtrekking voor zijn rekening nemen? En hoe kan men het onloochenbare feit dat Samuels offers niet overeenkomstig de bepalingen der wet werden gebracht een goeden schakel achten in eene reeks redeneeringen die leiden tot de slotsom dat die

wet van Mozes is? — Trouwens, dat zij in haar geheel van Mozes is durft ook R. niet zeggen. Hij onderstelt dat Mozes wetbundels naliet die in den Pentateuch zijn opgenomen (bl. 499 en elders). Eigenlijk is daarmede de traditioneele meening prijsgegeven. R. wil er slechts zooveel van redden als voldoende is om de stelling te handhaven dat Israëls geschiedenis begint met het bestaan eener door openbaring verkregen leer en wet. Op bl. 569 v. herinnert hij aan een voorval door den zendeling F. W. Newman vermeld: Een Mohammedaansch timmerman, dien hij zocht te bekeeren, antwoordde, na met opmerkzaamheid te hebben geluisterd, alleen: Mijnheer, gij Engelschen hebt vele goede gaven van God ontvangen; alleen heeft hij u den waren godsdienst onthouden. — Daarin vond de zendeling groote leering, en R. heeft ook veel sympathie voor de meening van dien timmerman. Zoo zijn ook vele hedendaagsche eenvoudige lieden gezind: zij laten de critiek voor hetgeen zij is. — Die sympathie is zeer begrijpelijk. Is zij ook eervol voor den Schotschen hoogleeraar? — Waar men in resultaten der historische kritiek vijanden van het geloof ziet is geen onpartijdig onderzoek te wachten.

H. O.

Een kostelijke bijdrage tot verklaring van de Joodsche en daarmede samenhangende Christelijke apocalyptiek heeft Lic. theol. Wilhelm Bousset, destijds privaat-docent, later hoogleeraar te Göttingen, gegeven in *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche.* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1895. S. 186. M. 4.40). Hij noemt zijn studie „Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse". In zoover terecht, als de aanleiding tot het onderzoek samenhing met het voornemen om een kommentaar op de Openbaring te schrijven, en de vrucht van den arbeid in de eerste plaats aan de verklaring van dit bijbelboek ten goede komt. Ofschoon: niet daaraan alleen. Het blijkt reeds voldoende uit de omstandigheid, dat B. zijn uitgangspunt nam zoowel bij hetgeen 2 Thess. 2 en Mt. 24
bij hetgeen Openb. 11 wordt ondersteld aangaande het optre-

den van den Antichrist. Wie is hij? Hoe leeren wij hem kennen? Ziedaar een tweetal vragen, aan wier beantwoording, in de omgekeerde orde, onze schrijver zijn krachten beproeft. In de eerste plaats geeft hij een overzicht van de bronnen, voor zoover zij hem toegankelijk waren, die hier in aanmerking komen: meer en minder bekende; Joodsche, Christelijke, Heidensche. Daarna: een evenzeer groepsgewijze voorgedragen uiteenzetting van de bijzonderheden die met het optreden van den Antichrist, naar de op het spoor gekomen overlevering, op de een of andere wijze samenhangen. Die „geschiedenis" leert ons: de Antichrist is geen vinding van Christenen. Zij namen hem over van de Joden, in wier midden men hem voor 't eerst ontmoet omstreeks het begin onzer jaartelling. Hij is daar de verderfelijke macht, wier verschijning voorafgaat aan die van den Messias. In den loop der tijden had hij voor Joden en Christenen een wisselend voorkomen. Zijn verst naspeurbaar verleden wortelt in de grijze oudheid, toen men sprak van een geweldigen strijd, ter gelegenheid van de schepping, gevoerd tusschen de godheid en een zekeren draak. Wel beschouwd is de Antichrist slechts een andere, een nieuwere bestaansvorm van dien Draak, gelijk hij later ook voorkomt als de Valsche Profeet, en als Nero redivivus. Ofschoon: meermalen gaat de laatste aan zijn verschijning vooraf, zoodat van geen vereenzelviging sprake kan zijn. M. a. w. de sage van den Antichrist heeft haar geschiedenis. Zij is niet ten allen tijde, noch steeds in dezelfde kringen eensluidend. Bousset heeft getracht die geschiedenis te schetsen. Voorloopig. Hij weet zeer goed, dat een dergelijke arbeid niet in eens kan worden afgedaan. Zijn wij hem dankbaar voor wat hij bijeenbracht en ordenend voordroeg, al kunnen wij ons niet, wat licht mogelijk is, vereenigen met elke daartusschen geplaatste opmerking of soms wel wat haastig gemaakte gevolgtrekking, b.v. die over Belial en den Mensch der zonde, S. 101; de gissing ὑποδύσονται, S. 114; de verwisseling van Mozes voor Henoch, als naast Elia bedoeld in de twee getuigen van Openb. 11, S. 137—8, en andere. Vlekjes in het ergste geval, waaronder de bruikbaarheid van het werk voor onze apocalyptische studiën allerminst van beteekenis lijdt. Bij S. 169—173 kan nu worden vergeleken wat Charles ons ten jare 1896 voor-

legde, in The book of the secrets of Enoch p. 90—92, over de wegvoering van den kleinen Melchizedek naar den hemel, vanwaar hij later zou kunnen optreden 1° als priester, in de dagen van Abraham, 2° als hoogepriester-Messias.

De kommentaar, welks verschijning *Der Antichrist* mocht voorbereiden, zou zijn een nieuwe, de vijfde uitgave van den viermaal door Düsterdieck voor Meyer bezorgden. Hij zag als zoodanig het licht, doch noemde zich tevens, te recht, *Die Offenbarung Johannis. Neu bearbeitet von Lic. theol.* WILHELM BOUSSET (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1896. S. 528. M. 8). Van het oudere boek, gelijk het in 1859 (niet 1852, gelijk Bousset 124 zegt) voor de eerste en in 1887 voor de vierde maal was verschenen, is behalve den vorm weinig overgebleven. Geen deel van den Meyer-kommentaar heeft, in de talrijke nieuwe bewerkingen der laatste jaren, een zóó doortastende verjongingskuur ondergaan. Bousset heeft volledig gebroken met den sleur, en begrepen dat het de taak van den uitlegger niet kan zijn om, behoudens eenige geleerde opmerkingen ter inleiding, doorloopend verstoppertje te spelen met de groote vragen naar inhoud, strekking en herkomst van het geschrift, dat hij zoo goed zal zijn te verklaren, zich daarbij plaatsende op het standpunt hetzij van de kerkelijke hetzij van de wetenschappelijke overlevering. Hij heeft zich geworpen in den vollen stroom der meeningen, der hedendaagsche, der om den voorrang strijdende, en beproefd om van daar uit eenig licht te verspreiden in het duister. Bijkans volkomen op de hoogte van wat anderen beoogen, en zijn voordeel doende met wat zij juist hebben gezien, tracht hij het wetenschappelijk onderzoek van het merkwaardige bijbelboek, de Openbaring, een schrede verder te brengen. Zich wel bewust van de onmogelijkheid om nu reeds op dit gebied een laatste woord te spreken, stelt hij zich meermalen tevreden met het maken van opmerkingen, of het aanwijzen van wat vóór en tegen deze en die opvatting pleit, zonder tot een afdoend besluit te komen. Hij redeneert en tracht te leiden, niet te dwingen om, waar ook, onwillig in te gaan. Een teleurstelling, ongetwijfeld, voor wie gewoon zijn, een kommentaar te raadplegen ten einde eens even, kort en goed,

te zien hoe zij deze en die plaats hebben te verstaan. Een zeldzame gelegenheid daarentegen voor wie het ernst is met den wensch om zich, ook bij hun exegetische studiën, door anderen te laten voorlichten, doch met volledig behoud van hun recht op zelfstandigheid in het oordeelen.

Bousset heeft een kommentaar op de Openbaring geschreven, die aan de studie van dat boek onmiddellijk ten goede komt. Maar niet als een pons asinorum, noch als het laatste woord der wijsheid van den meester die ons zal zeggen, hoe de vork in den steel zit. Hij gaat voor, licht in, deelt mede. Hij helpt zien, onderscheiden, denken, onderzoeken. Maar niet door rond te leiden in den geheelen doolhof der verklaringen, in den loop der eeuwen van ons laatste bijbelboek gegeven. Die daarin zagen een uiteenzetting van de wereld- of de kerkgeschiedenis hebben onherroepelijk hun tijd gehad. Met hen behoeft niet meer te worden gerekend, tenzij in een geschiedenis der uitlegkunde. Anders is het met wie den inhoud zochten te verklaren uit de tijdsomstandigheden, waarin schrijver en lezers eenmaal verkeerden, of die destijds onmiddellijk ophanden werden geacht. Anders ook met wie, door toepassing van letterkundige kritiek, het boek trachtten te ontleden in zijn vermoedelijk oorspronkelijke bestanddeelen, waaruit het door samenvoeging of omwerking zou zijn ontstaan. In beider zienswijze schuilt wat stellig juist is, al kan en mag men geen vrede hebben met de uitsluitende huldiging, hetzij van de eene, hetzij van de andere. Bovendien sla men acht op de traditionsgeschichtliche methode, door Gunkel in eere gebracht, doch wederom onder het voorbehoud dat men zich wachte voor overdrijving. Bousset zoekt het midden te houden tusschen de eenzijdige toepassing en de volstrekte verwaarloozing van deze drie beschouwingswijzen van wat ons in de Openbaring is gegeven. Hij erkent de betrekkelijke eenheid van het boek, maar ook de niet te loochenen naden en voegen, onregelmatigheden in taal en stijl, onderling afwijkende, om niet te zeggen strijdige denkbeelden, die wijzen op een eigenaardige samenstelling met behulp van voorhanden bescheiden, of zekere mondeling overgeleverde stof. Hij ziet in, dat de schrijver meer is dan een redactor van zorgvuldig verzamelde of toevallig bijeengekomen gedeelten eener

in haar geheel verloren letterkunde. Meer dan een bewerker van één, twee of meer, hetzij dan oorspronkelijk Joodsche of Christelijke apocalypsen. Maar toch ook geen schrijver die zich volkomen vrij en onafhankelijk beweegt tegenover de geschreven en ongeschreven nalatenschap der zich in bespiegelingen over de toekomst verliezende vaderen. Een Christen, maar die gebruik maakt van Joodsche, Oudisraelietische en wellicht nog andere, daarnaast en daarachter liggende denkbeelden, voorstellingen, opvattingen, mythen en legenden; met dien verstande evenwel dat het voor ons niet meer mogelijk is, doorloopend te onderscheiden wat aan de eene en wat aan de andere mondelinge of schriftelijke bron werd ontleend.

Bousset volgt mitsdien, ter verklaring van het ontstaan der Openbaring, dezelfde methode, die door mij werd aanbevolen ten aanzien van de brieven aan de Romeinen en de Korinthiers. Een methode, waarvan onlangs J. van Loon, in zijn bespreking van mijn Paulus III (*Bijblad van de Hervorming* 1897 N. 2), verklaarde dat het tot haar wel moest komen, nadat de interpolatietheorie en die der samenstelling van het geheel uit stukken van verschillende herkomst, ter verklaring van naden en voegen, onregelmatigheden, afwijkingen enz., voor het aangezicht der niet te loochenen betrekkelijke eenheid van het werk onhoudbaar waren bevonden. Dat zij ook hier ten volle verdient te worden toegepast, bewijst de veelszins uitmuntende proeve daarvan geleverd door Bousset.

Wie zijn kommentaar met vrucht wil gebruiken, verzuime niet vooraf kennis te nemen van de Inleiding, al is zij wat buitensporig lang, S. 1—208. Zij vooral leidt in tot het onderzoek der Openbaring, dat woord nu genomen in den ruimsten zin. Veel werd hier besproken, waardoor de kommentaar vergelijkenderwijze beknopt kon worden gehouden. Veel ook wat men niet, althans niet zoo uitvoerig, pleegt te zoeken in een kommentaar, terwijl men het veeleer verwacht in een zoogenaamde Inleiding tot het N. T. Een hoofdstuk over de soort waartoe deze letterkundige proeve behoort, S. 1—11. Een tweede over haar plaats in den kanon des N. Ts., S. 11—33. Een derde over haar schrijver, S. 33—51. Een vierde over de geschiedenis harer verklaring, S. 51—141. Een vijfde over de daarbij te volgen methode, S. 141—170. Een zesde

over de gesteldheid van den overgeleverden tekst, S. 170—183. En eindelijk een zevende over haar taaleigen, S. 183—208.

Dat ondanks het vele goede, door Bousset ons geboden, niet al wat hij zegt of niet zegt kan worden geprezen, spreekt vanzelf. Zoo dunkt mij meer dan één hoofdstuk der Inleiding, inzonderheid het tweede en het vierde, te breed. Onhoudbaar de meening dat Ignatius' brieven echt kunnen zijn, S. 11; dat Irenaeus III: 1, 1 bij den daar genoemden schrijver van het 4e Evangelie niet zou hebben gedacht aan den *apostel* Johannes, S. 42; dat de „discipel dien Jezus liefhad" niet naar de bedoeling van den vierden Evangelist de apostel Johannes, maar een overigens onbekende Jeruzalemsche ooggetuige van Jezus' lijden en sterven en deze de schrijver van het vierde Evangelie zou zijn, S. 44—46. Evanson hield de zeven brieven, Openb. 2—3, voor later gevoegd in het werk van den apostel Johannes, S. 127. S. 133 leze men Th. *St.* voor Th. T., S. 172 *Vetus Latina* voor *Itala*. De erkenning der betrekkelijke eenheid had S. 154 kunnen gepaard gaan met de onderstelling der mogelijkheid dat de Openbaring, gelijk wij het boek hebben, een tweede of althans jongere uitgave is van het oorspronkelijke werk. Te meer als men zich, met Bousset, genoopt ziet 1:1—3 te verklaren voor later door den schrijver, na de voltooiing van zijn werk, daaraan toegevoegd. Paulinisch is ongetwijfeld de uitdrukking *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη*, Openb. 1:4. De verklaring van het bestreden Paulinisme in Op. 2—3 moest onbevredigend blijven omdat geen rekening werd gehouden met mogelijkheden als waarop door mij werd gewezen Paulus II: 244—251. Niettegenstaande al wat pleit voor de opvatting dat Nero redivivus een rol speelt in wat wij nu lezen Openb. 13 en 17, blijft de verklaring van het cijfer 666 door נרון קסר aan ernstige bedenking onderhevig, al ware het alleen reeds omdat „keizer Nero" niet is een „naam", maar een titel én een naam, terwijl er bovendien geen reden meer bestaat voor de gewilde transcriptie in het Hebreeuwsch, als wij het boek moeten geschreven achten onder de regeering van Trajanus, niet vóór het jaar 100.

Doch waartoe deze aanstipping verbreed? De stof is ruimschoots voorhanden, natuurlijk. Hetgeen allerminst wegneemt, dat Bousset ons ook in den kommentaar een goed boek heeft geschonken.

Zij het al niet met dezelfde opgewektheid en in even ver reikenden zin, tot op zekere hoogte mag het laatste ook worden gezegd van elk der vier andere deelen van den Meyer-kommentaar, ons laatstelijk achtereenvolgens toegezonden door de firma Vandenhoeck und Ruprecht te Göttingen. Het zijn alle nieuwe uitgaven. Het eerste, een Meyer-Heinrici[8], verschijnt voor de derde maal door de zorg van laatstgenoemden, en heet nu *Der erste Brief an die Korinther neu bearbeitet von* Dr. C. F. Georg Heinrici (1896. S. 530. M. 7). Het boek is gebleven wat het in de beide voorgaande uitgaven was. Alleenlijk: in denzelfden geest hier en daar wat gewijzigd, besnoeid en aangevuld, ten einde een gewenschte verbetering aan te brengen, een weinig ruimte te winnen, of rekening te houden met wat kortelings door anderen was gezegd. Wij ontvangen hier dus een zoogenaamd bijgewerkten kommentaar, waaruit inzonderheid veel is te leeren voor een goede verklaring der woorden en zinnen, maar weinig aangaande den onderlingen samenhang der deelen, en niets betreffende de eigenaardige samenstelling van het onderhanden genomen geschrift. Heinrici gaat uit van het axioma der echtheid, die hij voldoende bewezen acht met een beroep op hen die toonen den brief te hebben gekend. Hij weet precies wie Paulus was en hoe hij, in zijn tijd, als briefschrijver kon, ja moest zeggen wat ons misschien vreemd of onverstaanbaar voorkomt. Naar een en ander richt zich, zoo noodig, de exegese. Wat anderen daartegen hebben ingebracht, verdient kwalijk meer dan een vluchtige, liefst foutieve en gebrekkige aanstipping. Om een enkel voorbeeld te noemen. Straatman en Steck worden S. 454 gezegd, met het oog o. a. op 1 Kor. te hebben gesproken over de „Pseudepigrapha der Paulinischen Schule", hoewel Straatman, zoo min als Heinrici, ooit heeft getwijfeld aan de echtheid der hoofdbrieven. Beider bezwaren tegen den Paulinischen oorsprong van 1 Kor. 15 : 3—11 worden o. a. afgewezen met de verzekering: „Wenn Paulus aber die Frauen am Grabe übergeht, so ist das eben daraus zu verstehen, dass ihn allein das Interesse an unbeanstandbaren Zeugnissen, nicht das Interesse an vollständiger Mittheilung leitet. Den Petrus kannten die Korinther. Das Zeugniss der Frauen hatte allein für die, welche die Frauen kannten, Ge-

wicht. Im Jüngerkreise von Jerusalem war dies Zeugniss controlirbar." Alsof de „vijfhonderd broeders" van 1 Kor. 15 : 6 te Korinthe bekend waren, en de getuigenissen van „alle apostelen", vs. 7, konden gecontroleerd worden door de Korinthiers en alle anderen, 1 K. 1 : 2 als lezers in het oog gevat!

1 Kor. 15 : 29 mogen wij den apostel „alleen laten zeggen wat hij zegt." Uitnemend. Mitsdien wordt erkend, dat hij sprak over een zich laten doopen voor of ten nutte van dooden. „Aber", heet het onmiddellijk verschoonend, hoewel in strijd met de juist verklaarde woorden, „dass eine derartige Taufe etwas bewirke, war dem Ap. gewiss ein fremder Gedanke." S. 220 vernemen wij, ter verklaring van het feit dat Paulus zich 1 K. 7 : 10 beriep op een oordeel van den Heer: „Paulus wusste aus der lebendigen Ueberlieferung, was Christus von der Ehescheidung gebietet." Alsof daarmede eenig licht ware verspreid over de lastige vraag die zich hier voordoet: hoe Paulus zich tegenover zijn lezers kon beroepen op een bevel des Heeren, dat ontleend schijnt aan een geschreven Evangelie?

Het tweede deel, een Meyer-Weiss [6], heet *Der Brief an die Hebräer. Von der* 5. *Auflage an bearbeitet von* Dr. Bernhard Weiss, 6. *verbesserte Auflage* (1897. S. 372. M. 5.40). Het derde *Die Briefe Petri und Judae. Von der* 5. *Auflage an bearbeitet von* Dr. Ernst Kühl, 6. *vermehrte und verbesserte Auflage* (1897. S. 463. M. 6). Beide zijn insgelijks oude bekenden, die hun weg hebben gevonden en zeker ook, nu zij een weinig zijn opgeknapt, gelijk vroeger, en met reden, velen welkom zullen zijn. Men kent de methode der schrijvers, en weet wat men van hun voorlichting heeft te wachten. Een wetenschappelijk geleide, dat onder alle omstandigheden goede diensten kan bewijzen, mits men in het oog houde, dat de heeren zich, met het oog op de zoogenaamde inleidingsvragen, zooveel mogelijk houden aan de overlevering, en dat het raadplegen van een kommentaar, hoeveel treffelijks hij bevatte, den lezer niet ontslaat van den plicht om doorloopend uit eigen oogen te zien. Weiss gaat bij zijn verklaring uit van de meening, eenigermate toegelicht in zijn Einleitung, S. 1—34, die echter uit den aard der zaak geen volledige behandeling is van de besproken vraagstukken, dat „de brief aan de Hebreërs" inderdaad een *brief* is, oorspronkelijk be-

stemd voor een engen kring van lezers, Christenen uit de Joden, wonende in Palestina, hoewel niet uitsluitend te Jeruzalem, in ieder geval vóór het jaar 70. Wij weten evenwel niet wie het was, die zóó schreef, noch in welke bijzondere verhouding hij stond tot de aangesproken personen. Aan het onbepaalde en zwevende dier meening is het groote voordeel verbonden dat zij, als uitgangspunt van den exegeet, hem minder de handen bindt dan gewoonlijk het geval is, waar men begint met uit te maken, voor zich zelf en zijn lezers, wat men heeft aan het te verklaren geschrift, van wien het afkomstig en voor wie het bestemd moet worden geacht.

Minder onschuldig ten aanzien van de later volgende exegese is de meening, waarvan Kühl uitgaat en die hij tamelijk uitvoerig bepleit, S. 1—60, volgens welke 1 Petri ongeveer het oorspronkelijkste is wat voor ons uit de Christelijke oudheid bewaard bleef. Een echte brief van den apostel Petrus, wiens oudere levensgeschiedenis wij het best leeren kennen uit het werk van den apostel Johannes, ons vierde Evangelie, toegelicht door daarin te voegen bijzonderheden uit de mededeelingen van den tweeden hoofdgetuige, Marcus; terwijl wij een voldoenden blik leeren slaan op zijn leer- en denkwijze, door ons te verdiepen in Hand. 2—3 en 15 : 7—11, stukken voortgekomen uit een volkomen betrouwbare bron. Deze Petrus zond omstreeks het jaar 54, uit Babylon, door tusschenkomst van Silvanus, onzen brief aan de 1 : 1 genoemde Kleinaziatische Christenen, geloovigen die zich nog altijd niet geheel hadden leeren losmaken van het Jodendom en daarom van die zijde veel spot en hoon hadden te dragen. De brief, waarvan Ef. afhankelijk is en die voorafgaat aan Rom., heeft in den Nieuwtestamentischen bundel alleen Jacobus achter zich.

Ten aanzien van Judas' brief luidt het oordeel minder beslist, S. 291—8, weshalve nu ook — een bekend verschijnsel — de getuigenissen der patres, hoog geroemd bij 1 Pe., „zumeist werthlos" heeten. De briefschrijver Judas zal geen apostel zijn, maar een Joodschchristelijk gezind lid der eerste gemeente, die zich tusschen de jaren 65 en 80 tot Christenen buiten de grenzen van Palestina, waarschijnlijk in Syrie, wendde. Zijn werk, vernemen wij S. 336—376, werd in het begin der tweede eeuw, misschien wel door denzelfden schrijver aan wien

wij de Openbaring van Petrus danken, in diens tweeden brief gevoegd, zoodat deze moet worden beschouwd als geinterpoleerd, eigenlijk in een tweede uitgave tot ons gebracht. Want de interpolator vergenoegde zich niet met den inhoud van Judas te zetten tusschen 2 Pe. 1 en 3 : 3—18. Hij wijzigde een en ander in dien „oorspronkelijken" brief van den apostel Petrus, geschreven omstreeks het jaar 65 en die op zijn beurt was ingezien en gebruikt door Judas.

Er ligt in deze stellingen en de daarmede samenhangende exegese stof voor meer dan één verhandeling.

Die opmerking geldt niet minder den inhoud van het vierde der straks bedoelde deelen van den Meyer-kommentaar: *Die Gefangenschaftsbriefe neu bearbeitet von* D. Erich Haupt (1897. S. VI + 104 + 212 + 259 + 196. M. 10). Een lijvig boek, waarvan men zich ook, naar keus, een enkel stuk kan aanschaffen, de Inleiding à M. 1.80, den kommentaar op de brieven aan de Kolossers en Philemon à M. 3, dien op Ef. à M. 3.60, en dien op Fil. à M. 2.60. Haupt heeft goedgevonden op deze wijze de oude achtste en negende Abtheilung van het groote werk voor de nieuwe „7. bezw. 6. Auflage" te vereenigen. Hij deed dit, omdat de vier brieven, hier behandeld, evenals 2 Tim., geschreven heeten door Paulus „aus einer Gefangenschaft". Waarom dan 2 Tim. niet de eer der gelijktijdige bespreking geniet? Dat hooren wij zoo min als wat de reden mag zijn, waarom Fil. wel wordt vastgehecht aan Phil., Kol. en Ef., niettegenstaande de laatste drie brieven volgens Haupt uit Caesarea en de eerste uit Rome zijn geschreven; of waarom de kommentaar op Kol. vooraf gaat aan dien op Phil., hoewel het in de Inleiding met woord en daad wenschelijk wordt genoemd, zich eerst bezig te houden met Phil. en daarna met Kol. De vier (of vijf) zoogenaamde gevangenschapsbrieven te bespreken in één boek, zij het het ook in een mede bij gedeelten verkrijgbaar gesteld boek, heeft iets vóór, doch niet meer, en wel minder, dan de vooralsnog, en om goede redenen, voor den Meyer-kommentaar niet in praktijk gebrachte gelijktijdige, in één boek voorgedragen, behandeling van den geheelen Paulinischen bundel. Hier toch is de onderlinge verwantschap der te verklaren geschriften niet minder belangwekkend en kan de gelijktijdige bespreking evenzeer zoowel herhaling

voorkomen als licht verspreiden over moeilijke vragen. Aan den anderen kant moeten de meeste van deze ten aanzien van de brieven aan Phil., de Kol., Ef. en Fil., te oordeelen naar het voorbeeld van Haupt, toch ook achtereenvolgens afzonderlijk worden besproken, terwijl de kommentaren op de vier brieven onafhankelijk van elkander behooren te worden geschreven.

Haupt heeft rekening gehouden met den arbeid zijner onmiddellijke voorgangers, Meyer en K. Schmidt voor Ef., Meyer en A. H. Franke voor Fil., Kol. en Phil. Doch niet veel meer dan met dien van anderen. Hij schreef grootendeels een nieuw boek, waarin meer dan in de beide oude, die het zijne geroepen wordt te vervangen, de ontwikkeling van den gang der gedachten in het te verklaren werk, naast een behoorlijke toelichting van de beteekenis der woorden, als taak van den uitlegger erkend en doorloopend in het oog gevat wordt. Het geheel heeft dientengevolge meer het karakter gekregen van een leesboek dan van een verzameling aanteekeningen bij woorden en volzinnen van den te verklaren schrijver, waaraan de oudere kommentaren in de Meyer-reeks niet zelden doen denken. Dat deze wijziging, aanbevolen in naam eener gewenschte psychologische verklaring, geen schade behoeft te doen aan de taalkundige exegese, laat zich gemakkelijk aantoonen. De voorbeelden zijn voor het grijpen. Ik noem slechts, als uitnemende proeve, de bladzijden gewijd aan de toelichting van Fil. 2 : 6. Meermalen evenwel is dit anders en staat hier de zielkundige verklaring der grammaticale in den weg. Hoe dat mogelijk is? Heel eenvoudig. Omdat Haupt niet altijd weet te onderscheiden tusschen een geoorloofde psychologische exegese en het verklaren naar den rijkdom of de armoede der eigen fantasie, die men te goeder trouw vereenzelvigt met wel gewaarborgde historie. Als een merkwaardige proeve van dat onbelemmerd toegeven aan den drang der verbeelding en de daarmede gepaard gaande zelfmisleiding, noem ik Haupt's poging om te ontkomen aan de bezwaren, waarvoor hij zich ziet geplaatst door vorm en inhoud van Paulus' brieven aan de Kol. en Ef. Zij nopen hem, naar hij Einl. 73 verzekert, beide brieven te houden voor afkomstig van één persoon, die niet Paulus is. Doch zij verdwijnen als sneeuw voor de zon,

en laten zich omzetten in een treffend bewijs voor de echtheid der beide schrifturen, naar hij onmiddellijk daarop, S. 74—86, beredeneert als men zich maar gelieft te verdiepen in den, feitelijk ons onbekenden, zielstoestand van den apostel toen hij gevangen zat in Caesarea, en onderstelt dat hij onder die, ons inderdaad onbekende, omstandigheden zoowel de twee genoemde brieven als dien aan Philemon heeft geschreven. Een mogelijkheid, zoo goed als iedere andere die volkomen in de lucht hangt. Intusschen bouwt Haupt daarop voort en laat hij zich, bij zijn verklaring der brieven, doorloopend beheerschen door de meening dat zij zijn van Paulus' hand, geschreven uit Caesarea, die aan de Kolossers, ofschoon hij de aangesprokenen niet had gekerstend; die aan de Efeziers, oorspronkelijk zonder plaatsbepaling, gereed gemaakt voor Tychicus om hem mede te nemen op reis en hier of daar, in afschrift, achter te laten.

De Philoloog Fr. Blass heeft zich wederom zeer verdienstelijk gemaakt voor theologen. Ditmaal door het schrijven eener *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1896. S. XII + 329. M. 5.40). Hij deed het, in dankbare aansluiting bij Winer en Buttmann, en in de overtuiging dat de nieuwe bewerking der Standaard-Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, onder Schmiedel's vlijtige handen, „etwas sehr umfängliches" dreigt te worden. Dat laatste moge een weinig overdreven zijn, bij de overweging dat Schmiedel voor Inleiding en Vormleer niet meer dan 144 bladzijden gebruikte, terwijl Winer [6] er 94 en Blass toch nog 71 nam, een *beknopte* spraakkunst ten gebruike bij de exegese des N. Ts. was ongetwijfeld gewenscht. In die behoefte is nu voorzien, ten minste indien men de nieuwe Grammatik zóó durft noemen, en haar niet liever nog wat meer besnoeid en ingekort had gezien, ter wille van hen, wier μέγα βιβλίον μέγα κακόν men meent te moeten eerbiedigen.

Hoe dit zij, Blass heeft ons een goed boek geschonken, geheel in den geest van Winer's Grammatik. Gelijk deze, onderstelt ook hij: bekendheid met het klassieke Grieksch en de bij die studie behoorende spraakkunst. Ook de zijne wil zijn: een bijzondere, die aanvult met het oog op een eigen-

aardige groep in het Grieksch ons overgeleverde boeken en boekjes. Een groep evenwel, die hij wel blijft noemen het Nieuwe Testament, maar waarvan hij toch, dieper dan zijn voorgangers, beseft dat zij geen zelfstandige groep vormt, en mitsdien uit een taalkundig oogpunt niet behoort te worden losgemaakt van andere uit denzelfden tijd en dezelfde omgeving afkomstige, en in dezelfde sprake bewaarde geschriften. „Die Isolirung des N. T. ist eben ein schlimmes Ding für das Verständnis, und muss gehoben werden soviel man immer kann”, zegt Blass, S. VII. En de daad voegende bij het woord, neemt hij in den kring der werken, waarop zijn oog zal rusten, bij het schrijven der ontworpen spraakkunst, niet alleen de LXX op, maar ook de brieven en de Homiliae van Clemens, den brief van Barnabas, het Evangelie en de Openbaring van Petrus. Waarom juist deze werken, en niet evenzeer andere die mede mogen geacht worden te behooren tot de Oudchristelijke letterkunde? Waarom de grenzen niet bovendien wat ruimer getrokken en de geheele Grieksche letterkunde uit die dagen, met name de kortelings in Egypte gevonden bescheiden, waarnaar Deissmann in zijn Bibelstudien verwees, in het oog gevat zijn? Dat hooren wij niet, tenzij in eenige onverstaanbare klanken, waarvan de zin schijnt te wezen: toevallige omstandigheden en de macht der gewoonte; het gevolg van zekere behoudzucht, „wetenschappelijke” en leerstellige tegader. Intusschen deed Blass hier een aanmerkelijken stap voorwaarts, in de goede richting der *Spraakkunst van het Hellenistisch Grieksch, inzonderheid met het oog op de Oudchristelijke letterkunde.* Als zij verschijnt, en wij mogen haar ontvangen van een man, misschien beter nog: van mannen, zoo bekwaam en voor hun taak berekend als de theoloog Winer-Schmiedel en de philoloog Blass, dan eerst zullen wij voor goed worden verlost van het onding *Nieuwtestamentisch Grieksch*, van het wanbegrip alsof het hier bedoelde Grieksch niet dezelfde reden van bestaan had als het klassieke, en toch volle recht doen wedervaren zoowel aan het eigenaardig Christelijke in het Grieksch der Oudchristelijke letterkunde, als aan zijn samenhang met ouder Grieksch, Latijn, Hebreeuwsch, Arameesch, misschien ook Syrisch en nog enkele andere talen, gesproken in het dagelijksch leven door wie toch, als

beschaafde lieden, meenden Grieksch te moeten schrijven.

Een andere eigenaardigheid van Blass, vergeleken bij Winer, insgelijks een schrede voorwaarts, is dat hij in twijfelachtige gevallen den tekst niet aanhaalt naar oordeelkundige uitgaven, maar naar handschriften. Toch zijn deze en andere wijzigingen niet zóó doortastend, dat wij daarom alleen het in eens voltooide en beknoptere boek van Blass zouden stellen boven dat van Winer-Schmiedel. Wij danken den philoloog uit Halle voor zijn gave, en blijven belangstellend uitzien naar de voltooiing van het breedere werk, begonnen te verschijnen in 1894, door de goede zorgen van den theoloog Schmiedel (vgl. Th. T. 1896: 555—7).

Daarvan kwamen onlangs 64 bladzijden, overeenstemmende met 47 van Winer[6], als *G. B. Winer's Grammatik. II. Theil: Syntax. Erstes Heft* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1897. M. 1). Mogen zij met bekwamen spoed door de nog ontbrekende worden gevolgd.

Onze lezers herinneren zich — zie bl. 103 vgl. 100 — hoe Eberhard Nestle, in aansluiting bij Blass, is opgetreden ter aanbeveling van codex D (Bezae, Cantabrigiensis) en tevens van de meening dat aan onze Evangelien en Handelingen, althans ten deele, een oorspronkelijk Hebreeuwsche of Arameesche tekst ten grondslag ligt. Wat Arnold Meyer in zijn *Jesu Muttersprache*, besproken door de Goeje 1896: 373—8, met het oog op de bijzonderheden der voorgedragen bewijsvoering, daartegen inbracht, heeft Nestle niet van dwaling overtuigd. Hij handhaaft zijn opvatting en geeft nieuwe bijdragen tot verdediging zijner stellingen, in *Philologica sacra. Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte* (Berlin, Reuther und Reichard 1896. S. 59. M. 1.20). Een klein geschrift, dat geen afgewerkt geheel wil zijn, en minder beoogt het voordragen van slotsommen dan het stellen van onopgeloste vragen. Een niet onverdienstelijke handreiking voor allen die belangstellen in het mogelijk verklaren van afwijkende lezingen uit een te onderstellen, afwisselend verkeerd begrepen of niet goed gelezen Semietisch origineel.

W. C. v. M.

VARIA.

Gerechtigheid door C. Wagner (Utrecht. H. Honig. 1896. 237 blz. Prijs *f* 1.90, geb. *f* 2.40) sluit zich waardig aan bij de drie andere werkjes van denzelfden schrijver die reeds in eene Nederduitsche vertaling hun weg hebben gevonden. Het is, als de vroeger vertolkte, ernstig en frisch geschreven. Men denke bij den titel niet aan rechtvaardigheid, maar aan het Grieksche δικαιοσυνη, zedelijk leven, en houde bij de lezing in het oog dat de schrijver Franschman is; zijne beschrijvingen van hetgeen hij opmerkt passen niet altijd geheel op onzen toestand. Maar in hoofdzaak gaat het ginds als hier, en de waarheid kent geen politieke grenzen.

Philippus Melanchton. Ter gelegenheid van den 400-jarigen gedenkdag zijner geboorte, door Dr. J. Herderschêe (Leiden. Adriani. 1897. Prijs 20 ct., bij meer exemplaren tegelijk minder). Dit is een duidelijk geschreven, gemoedelijk boekje. De klip, van een held alleen de lichtzijde te laten zien, is de schrijver niet ontzeild. Nauwelijks bespeuren wij dat Melanchton in sommige gevallen wel wat al te toegefelijk was; en over zijn (en Luthers) ergerlijke houding tegenover hetgeen hier vergoelijkend „het tweede huwelijk van den landgraaf van Hessen" heet wordt heengegleden. Dat is niet goed.

Nadat Dr. Zeydner, predikant te 's Gravenhage, 29 April 1896 op eene vergadering van driehonderd rechtzinnige predikanten het opgenomen had voor het recht der wetenschappelijke kritiek, toegepast niet alleen op het O. T., maar evenzeer op het N. T., voelde G. Hulsman, pred. te Zandvoort, zich gedrongen, daartegen krachtig op te komen. Hij deed dit in

een brochure, *Moderne Wetenschap of Bijbelsche Traditie?* (Utrecht. Kemink en Zoon. 1897. Prijs *f* 0.90). Hij betoogt hierin dat Dr. Z. en zijne geestverwanten zich op eene zeer gevaarlijke helling bevinden: weggenomen wordt het geloof in de Schrift, ook dat in den historischen Christus; dat in een bovennatuurlijken Christus, waaraan men meent te kunnen vasthouden, al valt de geloofwaardigheid der aan Jezus toegekende woorden en daden, glijdt mede weg. En waar blijft men dan? Of de methode der „moderne wetenschap" zuiver is en hare resultaten betrouwbaar zijn, is de vraag niet; wie van de „Bijbelsche Traditie" afwijkt wordt vroeg of laat modern. Dat mag niet. En dus...

Het standpunt dat Dr. Zeydner had ingenomen wordt daarentegen verdedigd door Otto Schrieke in de brochure *Christus en de Schrift* (Utrecht. C. H. E. Breyer. 1897. 78 blz.). Hij betoogt helder dat onze godsdienstige overtuiging onafhankelijk moet zijn en ook feitelijk is van de Bijbelkritiek en deze dus onbeperkte vrijheid moet genieten. Het middelpunt onzer geloofsovertuiging is, volgens hem, de Christus, ontvangen van den H. G., geboren uit de maagd Maria, de wonderdoener en de uit de doode verrezene. Dit staat vast buiten alle Bijbelkritiek om, op grond van gemoedservaring.

De betrouwbaarheid van de Verkondiging der Apostelen, van J. H. L. Roozemeyer (Utrecht. Kemink. 1897. 26 blz.) is de overdruk van een opstel in „Stemmen voor waarheid en vrede", waarin wordt betoogd dat menschen zooals de apostelen onmogelijk een Christusbeeld hadden kunnen verzinnen zooals de evangeliën het geven, en dat die evangeliën dus louter betrouwbare overleveringen bevatten. In de voorrede wordt meteen het geheele O. T. er in betrokken. Dat is de noodzakelijke voorbereiding van die verschijning van Christus.

Van Herzogs Realencyclopaedie [3] is verschenen Heft 21—24.

H. O.

ZEDEKUNDE.

DERDE HOOFDSTUK.

Standvastige gewrochten en arbeidsvelden van de gemeenschappelijke en individueele zedelijkheid, waarin wij leven.

§ 11.

Individueele en gemeenschappelijke gewrochten en arbeidsvelden.

De zedeleer voor het individu kan niet gescheiden worden van de zedeleer voor het maatschappelijk samenleven. Want al wat het individu doet of laat ter zijner persoonlijke vorming en ontwikkeling voor een zedelijk, een hem betamend bestaan en gedrag, doet of laat het als burger van een staat, als in een maatschappelijke samenleving een ambt bekleedend, een beroep of bedrijf uitoefenend, een betrekking waarnemend, enz. Buiten de samenleving met andere menschen is er geen menschelijk leven. De mensch moet zijn aanleg ontwikkelen, en naar de bereiking zijner bestemming streven als gediend wordend en dienend lid van een geheel, van de maatschappelijke samenleving. Kan nu de zedeleer voor het individu niet gescheiden worden van de zedeleer voor de maatschappij, wier samenstellende deelen de levende individuen zijn, dan is er voor de wetenschappelijke behandeling der zedeleer altijd tegelijkertijd individueele en maatschappelijke ethiek.

Het gebied van de ethiek strekt zich dus over alle mogelijke handelingen of wilsuitingen uit. Maar het willen, hierin te onderscheiden van het begeeren, heeft altijd een gewrocht ten gevolge. En rekenen wij tot dat gebied *alle* mogelijke

menschelijke wilsuitingen, omdat wij de menschelijke natuur met haar redelijk-zedelijken aanleg in haar geheel, en niet maar ééne van haar eigenaardigheden, b. v. de ontvankelijkheid voor godsdienstige aandoeningen, als grondslag en drijfveer van de zedelijkheid erkennen, dan moeten ook *alle* gewrochten van het menschelijk willen tot dat gebied gebracht worden. Wij kunnen die gewrochten onderscheiden in zulke, die door persoonlijke en zulke, die door gemeenschappelijke wilsuitingen tot stand komen. De vrije zelfbepaling uit plichtbesef, dat is de persoonlijke plichtsbetrachting, leidt tot het bezit van deugd, d. i. gevestigde kracht of gezindheid ten goede, wanneer de plichtsbetrachting eenige mate van standvastigheid heeft verkregen. En die deugd uit zich dan, hetzij in telkens met helder bewustzijn volbrachte vrije zelfbepalingen, zoodat iedere uiting van haar op zich zelf gewild is, hetzij als verworven hebbelijkheid, in wier handelingen zich niet meer even zoo vele opzettelijke wilsuitingen vertoonen, maar veeleer handelingen, die ieder voor zich zonder haar begeleidend bewustzijn, als 't ware met onbewuste vanzelfheid worden gedaan. Ik denk hier aan een zeer groot deel onzer handelingen van opvoeding en beschaving, van ons doen en laten als leden eener maatschappelijke samenleving en als burgers in een door wet en recht geordenden staat. Die genoegzaam onbewuste, en alleen nadat zij in haar voortduur door nalatigheid of opzet was afgebroken, weer met opzettelijke vrije zelfbepaling te hernieuwen, gehoorzaamheid aan dat gedeelte der door ons geëerbiedigde zedewet, hetwelk tot de zeden en gewoonten van onzen levenskring en tot de wetten van onzen staat behoort, is echter nooit in iemand gevestigd geworden dan ten gevolge van opzettelijk bewust willen. En deze psychologisch noodzakelijke oorsprong van die onbewuste gehoorzaamheid of deugd blijft bestaan, al hebben wij ook de betrekkelijk groote gemakkelijkheid, waarmede die algemeene maatschappelijke en burgerlijke deugden zich in de nakomelingschap van reeds niet meer onbeschaafde en onontwikkelde voorouders vestigen, aan het ook in de ethiek — dat is: op het gebied der vrijheid — zeer te behartigen feit der psychische erfelijkheid toeteschrijven.

Dat persoonlijk gewrocht van ieders zedelijk willen, het

individueel karakter, dat hij als de prijs van overwinningen uit den strijd des levens wegdroeg, is eigen werk. Hoezeer wij ook voor dat werk van de samenleving afhangen en hare hulp behoeven, zelven hebben wij aanhoudend en zonder uitzondering datgene moeten willen, waartoe ons zedelijk zelfgevoel, dat zich telkens uitdrukte in de individueele geaardheid van plichtbesef en geweten, en ons redelijk inzicht ons zochten te bewegen. En van het werk, dat niemand ons uit de hand kan nemen om het in onze plaats te doen, kan niemand met ons het bezit deelen, noch ook zijn waarde beleven en genieten in het gevoel van zielsvreugde en levenslust, dat wij op het gebied der zedelijkheid met ons woord „geluk" aanduiden.

Thans gaan wij de aandacht vestigen op de gewrochten en arbeidsvelden, die door gemeenschappelijk willen tot stand komen, gehandhaafd en ontwikkeld worden. Die levenskringen en levensgoederen van het menschelijk geslacht hebben wij reeds dikwerf moeten vermelden: het huisgezin, het maatschappelijk leven met zijn instellingen, beroepen en bedrijven, de staat, de wetenschap, de kunst, de godsdienstige gemeenschap. In onderscheiding van het individueele of subjectieve karakter van het persoonlijke gewrocht der zedelijkheid in het zedelijk karakter of de deugd, zou men die gemeenschappelijke gewrochten ook objectieve kunnen noemen. Al die zeden en gewoonten, toestanden en instellingen, die wij op het oog hebben, als wij van de zedelijke levensgoederen van het menschelijk geslacht spreken, doen zich tegenover elk individu als objectieve machten gelden. Dit neemt echter niet weg, dat zij oorspronkelijk en voortdurend moeten gewild zijn en gewild worden om blijvend te bestaan, en met al den noodzakelijken en weldadigen invloed te werken, die ze maakt tot den onmisbaren dampkring, tot de noodzakelijke voedingsmiddelen en tot de gegeven doeleinden van 's menschen betamend bestaan en gedrag.

§ 12.

De aard van de werkelijkheid, waarin wij leven.

1. In ons tweede Hoofdstuk hebben wij ontwikkeld, *hoe* de

menschelijke natuur, als de grondslag der zedelijkheid, zich in het concreete empirische Ik voordoet. De daarin algemeen aanwezige objectieve gegevens [1]: de redelijkheid, de vrije zelfbepaling, het zedelijk zelfgevoel, dat zich in plichtbesef en geweten uitdrukt, bleken ons verschijningsvormen te zijn van 's menschen metaphysisch wezen of de met eigen bestaanswijze levende idee van menschelijken aanleg en bestemming. Wij drongen tot de erkenning van de realiteit dier levende idee door, met de ontleding van het concreete empirische Ik in zijn twee hoofdbestanddeelen, namelijk een physischen en een psychischen of geestelijken factor. Het product van de wisselwerking dier factoren: het stoffelijk-geestelijke concreete zieleleven of het empirische Ik, bleek ons als ontwikkeling van de aanvankelijk als werkzame kiem aanwezige redelijk-zedelijke natuur, beheerscht te worden door de tweespalt tusschen „vleesch en geest", neiging en plicht, dus de zedelijk als een door strijd onder machtige belemmeringen voortschrijdende ontwikkeling. De regel en richtsnoer van dat zich uitende en ontwikkelende concreete zieleleven in een „geëerbiedigde", met redelijk-zedelijke overtuiging gehuldigde „zedewet". En deze „zedewetten" ontvangen haar oorsprong en veranderlijk gehalte door de wisselwerking van het empirische Ik met de in zijn tijd en in zijn kring levende medemenschen, door middel van de standvastige gemeenschappelijke en individueele gewrochten en arbeidsvelden van de zedelijkheid in de werkelijkheid, waarin wij leven. Wij hebben dus thans te onderzoeken, *hoe* de menschelijke natuur in en door de maatschappelijke samenleving de drijfveer der zedelijkheid is.

2. De in het zelfbewustzijn van het empirische Ik geëerbiedigde „zedewet" wijst den zedelijken band aan, waarmede dat Ik met de maatschappelijke samenleving standvastig verbonden is. Die band is echter niet gelegd tusschen het Ik en de samenleving als twee grootheden, die ieder op zich zelve onafhankelijk van elkander zouden bestaan. Ik en niet-Ik is een onderscheiding en tegenstelling in het zelfbewustzijn, die gegrond is in het zelfgevoel, waarmede het individu zijn wer-

---

1) Dat is: van 's menschen werkzaamheid onafhankelijke gegevens; men zegt ook wel: „transsubjectieve" gegevens.

kelijk eigen bestaan en leven gewaar wordt met standvastige levendige energie. Die gewaarwording bevat een schatting van dat Ik als van hoogere waarde dan iets anders in het niet-Ik, die uit het zelfgevoel niet geheel verdwijnt, ook nadat zij niet meer eene, alle andere mogelijke individueele waarden uitsluitende, schatting is. Zoodra het gevoel van sympathie ontwaakt, worden er in het niet-Ik onderscheiden en op hun waarde geschat die „ook-Ik" zijn. Behalve den zedelijken band, waarmede de verschillende individuen zich dan met enkele, met vele, met zeer vele, met alle medemenschen verbonden gaan gevoelen, is er te allen tijde een natuurlijke band van bloed- en aanverwantschap gevoeld en erkend tusschen de individuen van eenzelfde familie en stam. Doch met de erkenning van die banden blijft toch altijd in het empirische zelfbewustzijn de erkenning bestaan van een volstrekte *plaatselijke* afscheiding van Ik en niet-Ik. Die afscheiding ontstaat door onze natuurlijke of physische, zintuigelijke waarneming, en wordt daardoor als feitelijke werkelijkheid boven allen twijfel verheven. Zij behoort tot „de werkelijkheid, waarin wij leven".

Wij kunnen echter bij de feiten onzer physische zintuigelijke waarneming niet blijven staan, indien wij, naar den eisch der empirisch-speculatieve methode van wetenschappelijk onderzoek, *den aard van de werkelijkheid*, *waarin wij leven* willen leeren kennen. De empirische werkelijkheid van het menschelijk zieleleven en daarin de standvastige formeele feiten: der redelijkheid, der onderscheiding tusschen goed en slecht, van het zedelijk zelfgevoel, van plichtbesef, geweten en beleefde vrijheid van zelfbepaling of zelfwerkzaamheid — deze feiten vonden wij niet vatbaar voor een bevredigende verklaring, tenzij wij een metaphysisch menschelijk wezen met bepaalden aanleg en bestemming aannamen, dat in de stoffelijk-geestelijke kiemcel als organische kracht werkzaam is, en eindelijk in het physisch-psychisch bewust en onbewust zieleleven die genoemde feiten doet gewaar worden, waarnemen en beleven. Op die wijze verklaren wij de werkelijkheid van het Ik, dat wij in ons bewustzijn beleven. Evenzoo moeten wij ook den aard van de werkelijkheid van het niet-Ik, waarin wij leven, door analyse en synthese opsporen, om die werkelijkheid, in haar

samenhang met de werkelijkheid van het Ik, te leeren verstaan en waardeeren als de draagster van de gewrochten en arbeidsvelden van gemeenschappelijke en individueele zedelijkheid.

3. Met „de werkelijkheid, waarin wij leven" bedoelen wij „de zintuigelijk waargenomen wereld waarin wij voelend, denkend, willend, met ons bestaan en gedrag, ons leven doorbrengen." En met *wij* worden bedoeld degenen, die in onze 19[de] eeuw behooren tot den internationalen, bevoorrechten kring van de in beschaving en ontwikkeling verst gevorderde menschen. Wij bewaren zoo de actualiteit van onze Ethiek, maar zullen toch haar wijsgeerig, haar algemeen, karakter handhaven door de aandacht ook te vestigen op de werkelijkheid, waarin de minder en meer bevoorrechte menschen, in vroegere en in onze eeuw, leefden en leven.

Men heeft op wetenschappelijk gebied het werkelijk objectief bestaan eener buitenwereld ontkend of in 't midden gelaten, ofschoon op het praktisch levensgebied niemand — zelfs Fichte Sr. niet, de meest radikale ontkenner van haar objectieve realiteit — ooit zonder de overtuiging van haar realiteit als natuur- en menschenwereld, zich in haar bewoog en met zijn bestaan en gedrag werkzaam was.

Op wetenschappelijk gebied ontstond die twijfel door het inzicht, dat licht en geluid, met de nuancen daarvan in kleuren en tonen, verschijnsels in ons zieleleven zijn; reuk, smaak en tastzin verschijnsels van ons lichamelijk zenuwleven; de waarneming van ruwheid en effenheid, gladheid en zachtheid, lichtheid en zwaarte, doordringbaarheid en ondoordringbaarheid van de voorwerpen indrukken op onze zenuwen en spieren, die door buiten ons aanwezige aanleidingen of oorzaken worden teweeggebracht. Zoo zou de zintuigelijk waargenomen wereld, waarin wij leven, oorspronkelijk een geheel van door onbekende aanleidingen in onzen geest voortgebrachte voorstellingen zijn, die dan door ons onbewust zouden gezet zijn buiten ons en vastgehecht aan die onderstelde aanleidingen en oorzaken.

Bij die analyse van de werkelijkheid, waarin wij leven, pleegt men echter niet voorbijtezien, dat er toch realiteiten aangenomen moeten worden, van waar die aanleidingen tot de gewaarwording van licht en geluid, en die indrukken van

hardheid en zachtheid, doordringbaarheid en ondoordringbaarheid, uitgaan. En die voor alle zintuigelijke waarneming ontoegankelijke realiteiten moeten een objectief, van onze willekeur onafhankelijk bestaan met bepaalde hoedanigheden hebben; omdat wij niet van eenzelfde ding, onder dezelfde omstandigheden, nu eens den indruk van hardheid en dan weder van zachtheid, enz. kunnen hebben naar verkiezing, maar de normale zintuigelijke waarneming volstrekt beheerscht wordt door de eigen geaardheid van die aanleidingen en indrukken. De zoogenoemde „dingen op zich zelve", waaronder men niet de gewrochten van menschelijken arbeid, stoelen, pendules, boeken, enz. verstaat, maar de onzienlijke grondslagen van alles: atomen en molekulen en hun bewegingen, zijn dus voor ons niet volstrekt onkenbaar.

Die drang, welken wij in het normale zintuigelijk waarnemen ondergaan, dat wij de dingen niet anders dan zóó kunnen waarnemen als zij zich aan onze waarneming voordoen, is reeds wederlegging genoeg van de sedert Kant, in theoretische beschouwing over den oorsprong onzer kennis, telkens weer herhaalde stelling, dat de „Dinge an sich" voor ons volstrekt onkenbaar zouden zijn. En de natuuronderzoekers, in den regel zich weinig bekommerend om theorieën van den oorsprong der menschelijke kennis, zijn te allen tijde met bij toeneming beteren uitslag van de overtuiging uitgegaan, dat er in de wereld, waarin wij leven, transsubjectieve, objectieve realiteit is. De regelmatige, waargenomen toestanden, veranderingen, gebeurtenissen aan den sterrenhemel zijn in astronomische wetten geformuleerd. De voorspellingen van zons- en maansverduisteringen, de verschijning van kometen, de proefhoudende berekeningen in een almanak voor de zeevaart, enz. toonen het bestaan van absoluut objectieve realiteit en eenige bekendheid met haar aan. De geologie hangt een tafereel op van wat er op den aardbodem, onder den invloed van objectieve temperatuur-verschillen, heeft moeten plaats grijpen om ten laatste het menschelijk geslacht te kunnen doen ontstaan. En de biologie gaat het ontwikkelingsverloop na van lichamelijke organisatie, dat als zijn objectieve grondslag en werkkring aan het bewustzijn en dus ook aan waarnemingen en voorstellingen van een buitenwereld heeft moeten voorafgaan.

4. De zintuigelijk waarneembare werkelijkheid, waarin wij leven, is dus gegrond in objectief bestaande dingen, toestanden en gebeurtenissen, die voor ons niet volstrekt onkenbaar zijn, al is haar waarneembaarheid voornamelijk een gevolg van psychische uitingen en gewaarwordingen van het zieleleven. Dit laatste is thans wel het algemeen aangenomen gevoelen van psychologen en physiologen. De zon geeft geen licht, de wind huilt niet en het muziekinstrument laat geen tonen hooren. Ons zieleleven reageert, door middel van het zintuig, op de actie van aethertrillingen en daarmede samenhangende bewegingen, in zenuwen en hersenen met de waarnemingen van licht en kleuren. Evenzoo reageert het zieleleven op de actie van luchtgolvingen met de waarnemingen van geluid en tonen. De eigenschappen, die wij aan de dingen toekennen, dat het eene altijd b. v. een roode, het andere een blauwe kleur heeft; en andere eigenschappen, die wij aan de dingen waarnemen, dat zij licht of zwaar, hard of zacht, doordringbaar of ondoordringbaar zijn, moeten in de theorie niet geacht worden, zooals het ons door het zintuigelijk waarnemen feitelijk voorkomt, aan de dingen gehecht of in hen inwonende te zijn. Maar wat wij als eigenschappen aan de dingen waarnemen, zijn eigenlijk de gevolgen van onderlinge betrekkingen, die er bestaan tusschen losser en vaster samenhangende groepen van verschillend gerangschikte atomen, en niet alléén de gevolgen van *onderlinge* betrekkingen, maar tevens ook de gevolgen van de, voor ieder in 't bijzonder, bijzondere betrekkingen tot den alles omgevenden en doordringenden dampkring van de aarde.

Wij hebben op onzen weg ter beschrijving en kenschetsing van den aard der werkelijkheid, waarin wij leven, tot dusver de twee componenten van die werkelijkheid beschouwd, die de natuurwetenschap ons als uiterlijk en innerlijk objectieve realiteiten doet kennen. *Gezamenlijk* brengen zij de zintuigelijk waargenomen wereld tot stand. Die componenten of factoren kunnen, zooals wij deden, onderscheiden worden, maar in haar product: de zintuigelijk waargenomen wereld, waartoe ook wij, die belichaamde wezens zijn, behooren, kunnen zij niet van elkander afgescheiden worden. Hetgeen ons reeds gebleken is omtrent den aard van het empirisch zieleleven

geldt ook van het objectieve en het subjectieve der buitenwereld in hun onderlinge betrekking: de stof, het physische, is de onafscheidelijke draagster van den geest, het psychische, en de geest, het psychische, is de onafscheidelijke bezieling van het waargenomen stoffelijke. Dat product moet nu *zooals het feitelijk is* beschreven en gekenschetst worden, nadat wij door analyse van de werkelijkheid, waarin wij leven, ons gevrijwaard hebben tegen de niet ongewone stelling, dat de erkenning van de objectief werkelijke realiteit onzer buitenwereld een volkomen illusie, een standvastige zinsbegoocheling, een onafgebroken droom zou zijn.

Een juiste theoretische opvatting van de zintuigelijk waargenomen wereld, waarin wij leven, wordt verhinderd door gemis eener voldoende verklaring van de plaatselijke afscheiding, die er tusschen Ik en niet-Ik standvastig wordt waargenomen. Die *plaatselijke* afscheiding doet het Ik als los op zich zelf staande, onafhankelijke toeschouwer en verklaarder van het niet-Ik opvatten. Deze opvatting is de opvatting van het algemeen menschelijk, zintuigelijk waarnemen; zij is een, als een natuurverschijnsel gegeven *feit*, een feit, dat *verklaard* moet worden, doch in de plaats waarvan men eenige verklaring of theorie niet, alsof *zij* het feit ware, mag laten gelden. Maar het Ik is, theoretisch geoordeeld, met het niet-Ik onlosmakelijk verbonden. Men kwam op den goeden weg toen men opmerkte, dat de lucht waarin wij ademen, in die mate in ons lichaam doordringt, en in het lichaam tot de standvastige voorwaarden van leven en bewegen behoort, dat er wel een zintuigelijk waarneembaar, maar physisch geen reëele grens is aan te wijzen, die ons lichaam van de buitenwereld zou afscheiden. Die plaatselijke afscheiding van ons lichaam en de buitenwereld, en van de dingen onderling in die buitenwereld, die wij waarnemen, is het gevolg daarvan, dat de samenstellende deelen van de lucht, die wij inademen en waarin wij leven, voor ons gezichtsvermogen ontoegankelijk zijn. Wij kunnen de lucht voelen maar niet zien. Daar zij echter tot het rijk der stoffelijkheid behoort, is er geen logische tegenstrijdigheid in de meening, dat een zeer veel grootere vatbaarheid van ons gezichtsvermogen ons ook die stoffelijke componenten van de lucht zou kunnen doen zien. Maar in dat geval zouden wij

als zulken zijn, die van alle zijden onder een kolom van de allerfijnste zandkorrels bedolven waren, zoodat wij met onze geheel bedekte oogen volstrekt niets zouden kunnen zien en geen onzer ledematen zouden kunnen bewegen. Derhalve in de onzienlijkheid van de lucht, waarin wij ademen en wier objectieve realiteit bij stormen en orkanen zoo duchtig gevoeld en opgemerkt wordt, is de reden der mogelijkheid gelegen, dat wij iets kunnen *zien*; ons zelven als in een ruimte levende en zich bewegende, en de dingen in de buitenwereld als onderling en van ons plaatselijk gescheiden.

5. De geologie gaat in haar onderzoek terug tot den tijd, dat er nog geen organismen op den aardbodem aanwezig waren en nog maar alleen anorganische stoffelijke verschijnsels van beweging, van verplaatsing en van vorming, van betrekkelijk zelfstandig gegroepeerde atomenmassa's: bergen, water-, ijsmassa's. Zij maakt die gewelddadige gebeurtenissen op uit de vondsten, die zij op en in den aardbodem verkregen heeft. Zij kan echter een en ander niet anders beschrijven dan zooals zij zich zouden hebben voorgedaan aan een toeschouwer, die met zintuigen als waarmede wij zijn toegerust en met onze verbeeldingskracht, dat alles had gadegeslagen. Een dergelijken toeschouwer van het geologische ontwikkelingsbeloop heeft de natuuronderzoeker eerst op het tijdstip, dat er in het gebied der anorganische stoffelijkheid organische wezens, wij weten niet hoe, ontstonden en daaronder dieren en menschen, die in een organische belichaming, als wij, de grondslagen en factoren bezaten voor het ontstaan van de zintuigelijke waarneming. Daardoor vereenigde zich nu met den physischen factor van de buitenwereld de onontbeerlijke en onafscheidelijke psychische factor: de zintuigelijke waarneming, en was, als product van beide, de waarneembare prachtige natuur aanwezig met haar licht en kleuren, haar geluid en tonen, haar onafzienbare verscheidenheid van planten, dieren en menschen.

Die werkelijkheid, waarin de eersten van de allervroegste menschengeslachten zullen geleefd hebben, was in vergelijking met die, waarin wij leven, een nog *primitieve,* zintuigelijk waargenomen werkelijkheid. De psychische factor, de werkzaamheid van het vermogen der zintuigelijke waarneming, bestond hier enkel in bloote, aequivalente reacties op de acties van de bui-

tenwereld. Wat men *zag:* bergen, vlakten, wateren, planten, dieren, medemenschen; wat men *hoorde* en *tastte*, was volkomen aequivalent met de door reeksen van aethertrillingen en luchtgolvingen, door zenuw- en spierbewegingen in hun waarnemingsveld gebrachte bepaalde voorwerpen en gebeurtenissen. In die zintuigelijke waarneming was nog niet ingemengd eenige bepaalde uiting van het voelen, denken en willen van de zedelijkheid der menschelijke natuur. Het was een bloot natuurverschijnsel, in den eigenlijken zin des woords, die wisselwerking van den physischen en den psychischen factor, evenals het een natuurverschijnsel is, indien door ontmoeting van hydrogeen en oxygeen in bepaalde verhoudingen, onder den invloed eener bepaalde temperatuur, het water ontstaat, een nieuw verschijnsel als het product dier gezamenlijke acties en reacties.

Maar die primitieve werkelijkheid als zuiver natuurverschijnsel zóó als wij daar schetsten, kan maar zeer kortstondig bestaan hebben. Zoodra een dier in een ander dier of in een mensch zijn mogelijke prooi zag, of een mensch of dier voor een ander als zijn mogelijken overweldiger vreesde, was er in de physische prikkeling van het psychisch vermogen der zintuigelijke waarneming *minder* dan de psychische reactie *deed zien en hooren.* Die reactie was al met eenig intellectueel bijvoegsel gemengd. Men *zag* het *bekende* sterke roofdier, men *hoorde zijn* brullen. Daarop moet ter kenschetsing van den aard der zintuigelijk waargenomen wereld, waarin wij leven, nadrukkelijk gewezen worden. Uit zuiver physisch-physiologisch oogpunt is in het zien, hooren en tasten volkomen aequivalentie van physische verschijnsels: de van voorwerpen uitgaande aethertrillingen, luchtgolvingen, zenuw- en hersenbewegingen en de daardoor tot werkzaamheid geprikkelde psychische reactie. Maar uit psychisch-physiologisch oogpunt werd er reeds in de primitieve werkelijkheid, waarin menschen leefden, *meer* gezien en gehoord, dan waarvoor in de bloot physische acties aanleiding gegeven was.

Wat wij tot dusver bedoelden wordt steeds duidelijker, hoe meer wij met onze wetenschappelijk geregelde verbeeldingskracht, eeuwen aan eeuwen overslaan in het aandachtig beschouwen van de zintuigelijk waargenomen werkelijkheid,

waarin menschen leven. De primitieve zintuigelijk waargenomen wereld is een veelszins rijkere wereld geworden. De aarde is niet alleen op vele van haar gedeelten bevolkt geworden met een steeds aanwassend aantal planten, dieren en menschen, maar er is ook op de aarde een groot aantal „zaken" ontstaan, gewrochten van de door ondervinding en redelijkheid bestuurde menschelijke hand: woningen, huisraad, kleeding, wapenen, gereedschappen, gebaande wegen, bebouwde grondeigendommen, enz. Al die dingen zijn vervaardigd uit bouwstoffen, die uit de anorganische en organische natuur genomen zijn, en zij zijn in den natuursamenhang gebleven, onderworpen aan zijn wetten. Maar zij zijn om bewuste doeleinden vervaardigd; zij hebben haar beteekenis, haar waarde en bestemming; elk ding heeft een naam, evenals aan de, zonder eenig menschelijk toedoen in het veld der zintuigelijke waarneming gevonden, hemellichamen en aardsche natuurvoorwerpen een naam gegeven is. Wij spreken met juistheid, overeenkomstig de oogenschijnlijkheid, van de namen die de dingen *dragen*. In ons waarnemen zijn die namen de uitdrukking van het algemeene begrip, waartoe elk ding door zijn aard, beteekenis of waarde en bestemming behoort, en met de dingen onafscheidelijk verbonden. Wij *zien*, *hooren* en *tasten* ze zóó als zij in ons oordeel zijn. Als ik een nederlandsch of duitsch boek opensla, dan zie ik niet *eerst* tal van zwarte rechte en kromme lijntjes of figuren op een wit veld en voeg er *daarna* in mijn geest met mijn verbeelding het oordeel bij, dat het in de nederlandsche of duitsche taal uitgedrukte gedachten zijn: neen, ik *zie* in ééne ongedeelde waarneming de bladzijde, de woorden en den zin, dien zij uitdrukken.

Wij leven dus in een werkelijkheid of zintuigelijk waargenomen wereld, *wier aard stoffelijk-geestelijk is.* Op den blijvenden grondslag van, en in onlosmakelijken samenhang met de objectief, buiten eenig toedoen van menschelijk willen, gegeven natuur — de natuur buiten ons en de menschelijke natuur in ons — heeft het menschelijk geslacht een zintuigelijk waarneembare, stoffelijk-geestelijke werkelijkheid tot stand gebracht, waarin de materieele natuur bouwstof, draagster en belichaming is geworden voor de stoffelijk-geestelijke werkzaamheid van menschelijk voelen, denken en willen.

6. Op die stoffelijk-geestelijke werkzaamheid van het menschelijk zieleleven was onze aandacht reeds gevestigd. Er is geen geestelijke, ook de meest afgetrokken geestelijke zielsuiting niet, of zij is aan de stof gebonden. De lichamelijke organisatie is haar voorwaarde en blijvende grondslag; bepaaldelijk zijn zenuw- en hersenbewegingen met bewust en onbewust voelend, denkend en willend zieleleven onlosmakelijk saamgeweven. En in de werkelijkheid buiten ons is ook het geestelijk element in het stoffelijk-geestelijke overheerschend. Bijna overal zien wij gewrochten en vruchten van menschelijken arbeid. Als ik in mijn studeerkamer ben, *zie* ik haar en de beteekenis, de aesthetische, wetenschappelijke, merkantieele waarde der hun eigen naam dragende meubelen: de schrijftafel, de verschillende stoelen, de platen en portretten aan de wanden, de pendule op den schoorsteen, de kasten met haar van gebonden en ingenaaide boeken gevulde planken. Dat alles *neem ik zóó waar*, en eigenlijk zie ik er niet in vervormde en veredelde reëele voortbrengsels van het delfstoffen-, het planten- en het dierenrijk, waardoor zij alleen gehalte en gestalte hebben. Dat voor hun bestand onmisbaar aandeel van het stoffelijke, waardoor zij in den algemeenen stoffelijken natuursamenhang zijn gebleven, laat zich alleen gelden door gewicht en door vaster of losser samenhang van de hen samenstellende atomen, waardoor zij hard of buigzaam zijn, en door hun onderworpenheid aan de bedervende kracht van water en de verdelgende kracht van vuur.

Maar is in onze zintuigelijk waargenomen werkelijkheid het geestelijk element het overheerschende, *eigenlijk datgene wat waargenomen wordt*, het stoffelijk element behoort er noodzakelijk bij, is er onlosmakelijk mede verbonden. Zonder de stof als zijn draagster en belichaming is er in onze aardsche werkelijkheid geen geestelijk leven. Als ik mijn studeerkamer met haar kleine bibliotheek in mijn verbeelding verlaat, en wandel door de zalen en gaanderijen van een bibliotheek, nog rijker dan de meest volledige bibliotheek, die er bestaat, wat heb ik dan gadegeslagen? De onmisbare stoffelijke dragers van al de nog uit het verleden aanwezige theoretische wetenschap. Van alles wat de geleerden der voorgeslachten opgemerkt, gedacht, overpeinsd, al of niet juist begrepen hebben,

is alléén datgene voor de tijdgenooten en de nakomelingschap bewaard gebleven, wat zij op perkament of papier in schrift hebben gebracht; op perkament of papier, dat niet door de zorgeloosheid der menschen of den tand des tijds is verloren gegaan. En al die ontelbare letters in die duizenden van banden openbaren niets van den inhoud dier boeken, dan alléén aan hen, wier geestelijk ontwikkeld en verrijkt zieleleven in staat is op de, van de letters der geopende boeken door aethertrillingen aangebrachte, prikkels of acties op en in het gezichtsorgaan en het zenuw- en hersenleven, zóó te reageeren, dat zij *zien* en lezende *verstaan*, wat de schrijvers in hun taal te verstaan hebben willen geven.

Voor een voldoend overzicht van den aard en de tallooze gewrochten van den veelsoortigen menschelijken arbeid in onze zintuigelijk waarneembare werkelijkheid, hebben wij ons maar in een der huidige wereldsteden te verplaatsen. Niet één der ontelbare benoodigdheden voor voeding, kleeding en huisraad van de verschillende maatschappelijke standen wordt in winkels en magazijnen gemist, en de handelskantoren zorgen, dat er altijd genoegzame voorraad aanwezig zij. In andere zijn alle gereedschappen en hulpmiddelen van elk beroep en elk vak van nijverheid voorhanden; in andere zijn boeken uit alle wetenschappen, gewrochten van elk kunstgebied, voorwerpen van armelijke en rijke weelde te vinden. Wij aanschouwen alle middelen voor het huidige drukke verkeer der menschen onderling, in de nabijheid en op verren afstand: voer- en rijtuigen, tramwegen, spoorbanen, telegraphen en telephonen, postbussen en -kantoren. Paleizen, prachtige heerenhuizen, burgerwoningen, arme achterbuurten en daarin uitdragerswinkels, voddenmarkten; verder: toevluchtsoorden voor bedelaars en verminkte armen, zien wij als vertegenwoordigers van de verschillende maatschappelijke standen. Wij aanschouwen in schouwburgen, musea, concertzalen, universiteitsgebouwen, scholen, de in kunst en wetenschap te bevredigen hoogere behoeften van den menschelijken geest; in kerken de gemeenschappelijke vervulling van de godsdienstige behoeften der menschelijke natuur. En onder dat alles worden wij telkens herinnerd door waargenomen politieagenten, gevangenissen, gerechtshoven, rijksgebouwen, belastingkantoren,

stedelijke inrichtingen, dat een staatsorganisme de maatschappelijke samenleving, in haar geheel en in haar onderdeelen, beheerscht, als drager en handhaver van recht en wet, orde en veiligheid, als waarborg van zooveel mogelijk algemeen welvaren.

En als wij het verbijsterend stadsgewoel verlaten, *zien* wij in beemd en bosch wel hetzelfde als de vroegere menschengeslachten. Wij zien het zonlicht en zijn veelkleurige straalbrekingen en schakeeringen van sterk en zacht aan den hemel, op de groene boomen, van tusschen wier takken wij het vogelengezang *hooren* klinken. Maar wij *zien* toch meer dan zij. Die oorspronkelijke natuurlijke waarneming is voor ons ook de zintuigelijke waarneming van de minder of meer smaakvolle groepeeringen van boomen en bloemen, van de voor ons oog minder of meer bevredigende lijnen van velden, paden en wegen. Ook hier gewrochten en vruchten van menschelijken arbeid.

Er is thans op genoeg voorbeelden, door elks phantasie in 't oneindige te vermeerderen, gewezen, ten bewijze, dat de werkelijkheid waarin wij, ieder met zijn eigen bestaan en gedrag, ons leven doorbrengen, een stoffelijk-geestelijke werkelijkheid is, die door den menschelijken arbeid zóó is, als wij haar zintuigelijk waarnemen. Zij is een gewrocht van de menschelijke cultuur. En als wij de ontelbare, verbijsterende verscheidenheid van zintuigelijk waarneembare dingen, toestanden en gebeurtenissen, voor een wetenschappelijke behandeling trachten meester te worden, door het gelijksoortige af te zonderen en saam te brengen in intellectueele groepen, dan vinden wij, dat de levenskringen, die wij als gewrochten en vruchten van de individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid kenschetsten, tezamen alles in zich bevatten, wat zich in de werkelijkheid, waarin wij leven, aan ons kan voordoen.

Die levenskringen vloeien in elkander zonder hun betrekkelijke zelfstandigheid te verliezen, omdat elk individueel leven in meer dan één levenssfeer geleid wordt. De wijde sfeer van het maatschappelijk leven met zijn zeden, omgangsvormen, ontmoetingen, ontspanningen en spelen, omvat bijna alle individuen en daarin vormen zich kleinere kringen voor de verschillende standen der maatschappij. En wie in de sfeer van

het maatschappelijk leven werkzaam zijn in beroep, bedrijf, ambt, bediening, in wetenschap, onderwijs, kunst, vormen veel meer afzonderlijke, niet voor allen toegankelijke groepen. Doch van die allen hebben de gevoeligen voor godsdienstige behoeften hun vereenigingspunt in een of andere godsdienstige gemeenschap, en allen tezamen beginnen met de gemeenschap van het huisgezin, en leven als staatsburgers in het allen omvattend organisme van den staat.

7. De omvang en inhoud van de werkelijkheid, waarin *wij* leven, is in vele opzichten niet dezelfde als waarin bv. het niet geheel onontwikkeld gedeelte van de menschen in de 18de en 17de eeuw, ook van dezelfde cultuurvolken als wij, hun leven doorbrachten. Hoeveel omvattender is het „rijk der zaken'' voor ons door tallooze ontdekkingen en uitvindingen op elk gebied. De gezichtskring is uitgebreider door den internationalen handel en het reizen naar andere werelddeelen. Hoeveel meer heeft het natuuronderzoek door teleskoop en mikroskoop leeren zien; hoe veelszins uitgebreid en verbeterd is het onderwijs in universiteiten en scholen. Welk een andere wereld- en levensbeschouwing in onze boeken. In 't algemeen welk een verandering in zeden en gewoonten van alle standen, op elk gebied, enz., enz. In dat alles is de samenhang met hetgeen er vroeger was en gebeurde niet verbroken. Er is een doorloopende eenheid en algemeene overeenstemming in de grondtrekken van het menschelijk voelen, denken en willen, in die afwisselende, onderling zeer verschillende en uiteenloopende vormen, waardoor de historische samenhang van de elkander opvolgende generaties bewaard blijft en aanschouwelijk is. Wij noemden maar het een en ander, dat ieder kan aanvullen, en uitbreiden door vergelijking van de 18de en 17de eeuw met de middeleeuwen en de oudheid.

Ook leven niet alle leden van een huidig geslacht in volkomen dezelfde werkelijkheid. Wij denken niet alleen aan het onderscheid tusschen de thans levende maatschappijen in de verschillende werelddeelen. Maar ook in *onze* werkelijkheid is er het onderscheid, dat aan de verschillende standen der maatschappelijke samenleving eigen is, de tegenstelling van ontwikkelden en zeer weinig of niet ontwikkelden. Ook de algemeene gemoedsstemmingen komen hier in aanmer-

king, optimistische en pessimistische stemmingen, die met metaphysisch-godsdienstige wereld- en levensbeschouwingen samenhangen of met algemeene zienswijzen, die zich weinig of niet boven het gelijkvloersche verheffen. Maar de *stoffelijk-geestelijke band* van de werkelijkheid, waarin wij leven, wordt door dat alles niet veranderd.

Wij zagen hoe ten behoeve van een wetenschappelijk overzicht van de werkelijkheid, waarin wij leven, door vereeniging van het gelijksoortige, in haar verschillende betrekkelijk zelfstandige levenskringen kunnen opgemerkt worden, die tezamen de geheele werkelijkheid vormen, waarin wij leven. En die levenskringen zijn alle standvastige gewrochten en arbeidsvelden van de individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid.

§ 13.

Het maatschappelijk leven.

1. Ter uiteenzetting hoe de menschelijke natuur zoowel de drijfveer als de grondslag der zedelijkheid is, wezen wij er op hoe de menschelijke natuur aanstonds is moeten beginnen, krachtens haar altijd werkzame activiteit, te drijven tot een met haar metaphysischen aanleg en empirische geaardheid overeenkomstig bestaan en gedrag. Daartoe was het samenleven met medemenschen de volstrekte voorwaarde. De oorsprong der zedelijkheid moet saamgevallen zijn met het door waarneming en ondervinding ontwakend zelfgevoel van de vroegste menschengeslachten, dat zij onderscheiden waren van de dieren. Daaruit vloeide van zelf een van de leefwijze der dieren in een en ander opzicht verschillende leefwijze voort. En deden zij daarbij noodwendig ook de ondervinding op, dat zij onderling verschilden, omdat er ongetwijfeld in den éénen samenlevenden menschenstam heerschzuchtigen waren en volgzamen, sterken en zwakken, mannen, vrouwen en kinderen, dan moesten er natuurlijk overtuigingen zijn ontstaan omtrent ieders betamend doen en laten overeenkomstig de waarde der

plaats of rang, die ieder òf in den stam voor zich veroverde òf hem gegeven werd. Zóó ontstonden er „zeden" en de handhaving van die zeden door de machthebbenden, de overheden en de priesters, en door eene zich vormende openbare meening omtrent goed en slecht. Die zeden waren dus beperkingen van de volstrekt onbeteugelde opvolging van dierlijke aandriften en neigingen. Zij beperkten den kring van ieders willekeur. Nu was het *willen* dragen van die banden een willen met, zij het ook noodgedwongen, zelfbeheersching; er was een minimum van zedelijke vrijheid in, omdat het een inhouden en beheerschen was van dierlijke aandriften en neigingen.

Zonder die, allen tezamen en elk in 't bijzonder, bindende regels van bestaan en gedrag in het onderling verkeer, zou er geen samenleven hebben kunnen ontstaan van menschen, die onderling door geslacht, leeftijd, begaafdheid, lichaamskracht, gemoedsgesteldheid onderscheiden waren. Dan zou alleen het recht van de in een of ander opzicht sterksten hebben gegolden. Door het voortdurend gelden van bepaalde geëerbiedigde denkbeelden omtrent een betamend bestaan en gedrag in het onderling verkeer der menschen, is het maatschappelijk leven een standvastig gewrocht kunnen worden van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. Wij zeggen ook van „individueele" zedelijkheid, omdat telkens het initiatief van buitengewone individuen noodig is geweest om een of ander van die denkbeelden te vormen en ingang te verschaffen. Zulk een denkbeeld werd dan door navolging meer en meer algemeen en toegepast een gemeenschappelijk gewrocht van zedelijkheid. Want al werd spoedig uit den aard der zaak de algemeene instemmende, gewillige opvolging van zeden een zaak van nauwelijks bewuste gewoonte, die gewoonte was een blijvend onbewust willen. Het behoeft eindelijk nauwelijks gezegd te worden, dat de verschillende volken op den aardbodem steeds hun eigen zeden hadden, die veelszins van de zeden van andere volken verschilden. Maar er is toch een goed deel van de verschillende volkszeden, dat bij allen voorkomt; die deugden zonder welke een samenleven van eenigen duur volstrekt onmogelijk zou zijn, als eerbiediging van elk eigendom, waarheid in 't spreken, eerlijkheid, vertrouwen.

2. Het gebied van de zeden in het maatschappelijk verkeer breidt zich uit, naarmate er in de samenleving meer verscheidenheid komt van bezit, van bezigheid, van arbeid, van beroep, bedrijf, handel, standen en rangen. Steeds talrijker en veelsoortiger worden de aanleidingen en gelegenheden der samenleving om met menschen in aanraking te komen en te verkeeren door woorden en wijzen van bestaan en gedrag, naar gelang der eischen van stand, rang, beroep, bedrijf, enz. enz.

Het is hier de plaats ter beantwoording van de bedenking, dat wij tot nog toe eigenlijk alleen over uiterlijkheden handelden. Die bedenking hangt met een geheel onjuiste onderscheiding tusschen zeden en zedelijkheid samen. Vooreerst laat men in de zeden geen aandeel van het gemoed tot zijn recht komen. Vervolgens vindt men het wezen der zedelijkheid alléén in de standvastige zedelijke gezindheid des gemoeds en acht het gedrag in doen en laten niet voor een even wezenlijk kenmerk van de zedelijkheid. Met verwaarloozing der toepassing van de idee van ontwikkeling op het zedelijk leven, vindt men de zedelijkheid alleen aanwezig, als zij haar hoogsten trap van ontwikkeling verwezenlijkt [1]). Van lagere tot de hoogste opleidende trappen van ontwikkeling: zelfbeheersching uit vrees voor straf, plichtsbetrachting uit ontzag voor de openbare meening, ongestadigheid in de motieven tot gelijksoortig handelen, enz.

En verder, als de zeden bepaalde gedragingen eischen voor bepaalde betrekkingen, waarin men tot medemenschen staat: van de overheid tegenover de onderhoorigen, en van dezen tegenover haar; van stamgenooten tegenover vreemden; van mannen, vrouwen en kinderen, meesters en knechts onderling; bepaalde wederkeerige gedragingen in bedrijf en beroep, in handel en nijverheid, dan waren die zeden op persoonlijk initiatief en voorbeeld, en spoedig met gemeenschappelijke instemming, ontstaan door de werkzaamheid der rede; het onderscheiden en in haar waarde laten gelden van objectief gegeven eigenaardigheid van rang en stand, taak en bezigheid in het

---

1) Zóó kon Kant tot de stelling komen, dat de, volgens hem, eigenlijke zedelijkheid: de plichtsbetrachting zonder neiging daartoe, alléén uit achting voor de zedewet, misschien nooit in de werkelijkheid voorkwam.

maatschappelijk verband. Daarbij komt, dat de zeden niet opgevolgd worden dan door ze te willen, hetzij met bepaalde bewuste zelfbepaling, hetzij onbewust als ontstane gewoonte uit voorafgegaan opzettelijk willen. Maar er is geen willen zonder drijfveer in het gevoel, dus is de rede altijd werkzaam, als eenheid gedacht van voelen, denken en willen, in het opvolgen van zeden; de zedelijke individu is er altijd bij met zijn concreet bestaan en gedrag.

Men zou nu kunnen vragen, is dan het maatschappelijk leven en werken het gansche en eenige gebied van de zedelijkheid? Is er alleen maatschappelijke zedelijkheid en niet ook individueele? Wij hebben een hoofdstuk aan de individueele zedelijkheid gewijd. Maar tevens aangewezen, hoe de arbeid aan persoonlijke vorming tot plichtsbetrachting en deugd, de vorming is tot een den mensch betamend bestaan en gedrag in de levenskringen, waarin hij zijn leven doorbrengt. Niets kunnen wij doen, ook niet ten bate van ons meest innerlijk gemoedsbetsaan en zijn zedelijke bevrediging, tenzij wij zoowel genieten bij dien arbeid van onzen samenhang met medemenschen in de werkelijkheid en in de boeken, als te genieten geven van de vruchten onzer pogingen tot zelfvolmaking. Wie zijn bestemming in ernst nader en nader zoekt te komen, ondervindt dat hij aan de wet van zijn wezen niet kan ontkomen, namelijk aan deze wet, dat hij een wezen is hetwelk zijn bestemming moet bereiken als gediend wordend en dienend lid van het geheel, waartoe hij als lid van het menschelijk geslacht behoort.

Zeden, in den ruimen zin dien wij aan het woord geven, zijn de uiterlijke vormen waarin de zedelijke zielstoestand behoort te leven en zich uittedrukken. Is er geen inhoud zonder vorm, geen gehalte zonder gestalte, dan is er geen zedelijke zelfbepaling als actieve zedelijkheid zonder zeden. Maar zijn er wel vormen zonder een hun passenden inhoud, wel gestalten zonder gehalte, dan zijn er ook zeden, die leege vormen zijn en zeden, die een niet haar passenden inhoud dragen.

Indien wij de met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht een der standvastige grondtrekken van de zedelijkheid noemen, maar de telkens historische laagte of hoogte van den algemeenen standaard van menschelijke

beschaving in verschillende tijden en onder verschillende volken laten gelden, dan is het onbetwistbaar, dat zedelijke behoeften, oordeelen en grondstellingen — de humaniteit in onderscheiding van de animaliteit — het heerschend element is geworden in de geschiedenis van het menschdom. Maar, het *heerschend* element niet in dezen zin, dat ooit een groote meerderheid van een bepaald volk beslisten gevestigden zin en wil voor zedelijk leven zou bezeten hebben; noch ook, dat het heerschend element ooit een elken tegenstand overwinnende of tot machteloosheid doemende macht zou geweest zijn. Neen, in dezen zin, dat de superioriteit van het volstrekt betamende van zedelijk leven en streven te allen tijde, ook door de tegenstanders, stilzwijgend wordt gehuldigd met hun onverschillige of geveinsde gehoorzaamheid aan de zeden.

3. Die algemeene erkenning der superioriteit van een overeenkomstig de zeden betamend bestaan en gedrag, zoowel door de slechten als door de goeden, waardoor te allen tijde, met uitzondering van de nog geheel boosaardigen en misdadigen, de schijn der zedelijkheid door hen werd bewaard in wie geen gevoel van welbehagen in zedelijk leven en streven werkzaam was, zou nooit hebben kunnen ontstaan, indien er geen maatschappelijke machten waren geweest, die de zeden met gezag oplegden en handhaafden. Die machten zijn de Staat, de in leer en eeredienst uitgedrukte gemeenschappelijke Godsvereering en de Openbare meening.

Het maatschappelijk leven is de verschijningsvorm van deze wet der menschelijke natuur, dat hare individueele gestalten haar bestemming moeten najagen en naderen als gediend wordende en dienende leden van het menschelijk geslacht. Strekt zich het door zeden saamgehouden en zich uitdrukkend maatschappelijk leven over den bewoonden aardbodem uit, het splitst zich in samenleven van bepaalde volken in bepaalde landen der aarde, en de organisatie van zoodanig volksleven wordt de Staat van dat volk genoemd. Er is een Staat waar een geëerbiedigde Overheid is en gehoorzame onderdanen zijn, wier onderling verkeer met wederzijdsche rechten en plichten in de verschillende levenskringen of standen van arbeid, beroep en bedrijf door de Overheid onmiddellijk of middellijk wordt geregeld en met dwang jegens de ongehoorzamen wordt

gehandhaafd. De geschiedenis leert, dat de regeling en handhaving van de maatschappelijke zeden door de staatsinrichting zich niet altijd noch overal evenver uitstrekte; maar er werd toch altijd en overal geregeld en gehandhaafd wat geacht werd tot de allereerste voorwaarden voor het ordelijk bestand van een samenleven te behooren: het ongestoord individueel of gemeenschappelijk eigendom; de eerbiediging van het menschenleven, eerst van stam- en volksgenooten, later van elk menschenleven; het nakomen van verdragen, enz. Ook strekte dat regelen en bewaken van de zeden zich niet zelden tot bijna alle wijzen en vormen van maatschappelijk verkeer uit.

Het ligt niet op onzen weg in een staathuishoudkundige uiteenzetting van de ideeën van Staat, Recht en Wet te treden. Wij vatten den staat op als de organisatie van het maatschappelijk leven van een volk, die hetzij zij door een zich opwerpende overheid met geweld werd opgelegd en door het volk aanvaard werd, hetzij zij door tegemoetkomend samengaan van overheid en volk ontstond, altijd eenig reeds aanwezig samenleven als de voorwaarde van haar ontstaan onderstelt. Daarmede is het bewijs geleverd, dat de staat als uitvloeisel van maatschappelijk leven, daarmede het kenmerk gemeen heeft van te zijn een gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. De moderne staatsidee bevat ongetwijfeld den standvastigen toeleg van hen in wier handen de staatsregeling en het staatsbestuur is gelegd, om daardoor de voorwaarden te scheppen, waaronder een algemeen betamend bestaan en gedrag door zelfbepaling uit plichtbesef kan gedijen, en, wat de burgers van den staat betreft: den zin en wil om de individueele vrijheid in die mate te laten beperken en leiden, als noodig is voor de onbelemmerde werkzaamheid der individueele vrijheid van alle anderen.

Wegens de handhaving van recht en wet door de bedreiging en toepassing van physischen dwang heeft men wel aan den staat een zedelijk karakter willen ontzeggen. Voorzeker: de zedelijke handeling moet uit den zin en wil voor een betamend bestaan en gedrag voortkomen en niet uit vrees voor physischen dwang. Maar wie zal willen aannemen, dat allen die door gehoorzaamheid aan de staatswetten ongemoeid voortleven, dit doen uit vrees voor de bedreigde straffen? In iederen staat

leeft ongetwijfeld de overgroote meerderheid der burgers in overeenstemming met recht en wet van den staat, hetzij uit zedelijke motieven: omdat het plichtmatig is en zoowel de mogelijkheid van het individueele als van het gemeenschappelijke welvaren waarborgt; hetzij door de kracht eener overgeërfde en nagevolgde zede, die zich bij gegeven aanleiding in een duister gevoel uitdrukt: dat het aldus behoort.

Men heeft ook wel den zedelijken aard en oorsprong van de staatsidee betwijfeld, omdat recht en wet zich niet om de innerlijke gezindheid der burgers bekommeren, en met de uiterlijke correcte handeling, die uit de verwerpelijkste motieven kan voortkomen, tevreden is. Deze opmerking zou wegen, indien in het wezen van de staatsidee niet maar enkel de taak begrepen was om de vormen te scheppen en te onderhouden, waarvan de mogelijkheid afhangt eener ongestoorde algemeene individueele en gemeenschappelijke ontplooiing en ontwikkeling van de in de menschelijke natuur aangelegde levensbehoeften en redelijk-zedelijke hoedanigheden. Opdat in het maatschappelijk leven de toeleg van de goedgezinden op een betamend bestaan en gedrag, vrucht kunne dragen in de verschillende levenssferen der burgers, moeten aan macht en invloed van onbeteugelde zelfzucht, zinnelijkheid en heerschzucht door den sterken arm van den staat de gelegenheden worden bemoeielijkt en ontnomen om de goedgezinden blijvende schade toe te brengen, te berooven en tegentestaan. De wet is niet voor de goeden maar voor de boozen. De staat beschermt de individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid in haar ontstaan, ontwikkeling en ontplooiing in veelheid van gewrochten. En al is het niet de taak van den staat zelven, onmiddellijk de zedelijke opvoeding der burgers ter hand te nemen, middellijk doet hij dat door zijn lagere en hoogere scholen, die hij in 't leven roept en onderhoudt en ook door zijn betrekking tot *het godsdienstig gemeenschapsleven op zijn gebied.*

De godsdienst hebben wij later nog opzettelijk te beschouwen uit het oogpunt van haar persoonlijk karakter als verborgen gemoedsleven. Hier vestigen wij de aandacht op haar als gemeenschappelijk bezit en genot; hoe zij als in leer en eeredienst uitgedrukt gemeenschappelijk goed in het openbaar op-

treedt; als de geëerde instelling, die de zeden heiligt door ze als goddelijke inzettingen te beschouwen. Wij vonden in de oudheid de met een betamend bestaan en gedrag in verband staande, en dat in vormen en wijzen van doen en laten uitdrukkende, zeden altijd en allerwege beschouwd, hetzij als door de vereerde bovenzinnelijke macht ingesteld, hetzij als door haar beschermd en gehandhaafd. En in die godsdienstige heiliging van de zeden waren ook gewoonlijk de eigenlijk gezegde staatsinstellingen opgenomen. De maatschappelijke zeden van elk volk stonden onder de hoede van de door dat bepaalde volk aangebeden goden. Grieken en Romeinen leeren ons, hoe er samenhang is tusschen het verminderend gezag van de godsvereering onder een volk en de verminderende eerbiediging van de maatschappelijke en huiselijke zeden. Het is echter de vraag, of dat allengs verminderend gezag van de godsvereering eigenlijk wel alleen vermindering van het gezag der zeden ten gevolge had bij hen, die ze plachten te volgen zonder zedelijk gehalte in hun volgzaamheid, alléén uit sleur en gewoonte. Het is psychologisch niet aannemelijk, dat zij die in hun gemoed het zedelijk gevoel beleefden, dat zich uitdrukt in plichtbesef en geweten, aan gewetenloozen handel en wandel, aan onbeteugelde zelfzucht en teugellooze zinnelijkheid zich zullen hebben gaan overgeven, zoodra hun het geloof aan de waarheid der staats- en volksgodsdienst ging ontzinken. Ongetwijfeld wint de zedelijkheid aan warmte van motieven, indien het in zedelijk gevoel gegrond welbehagen in het goede, tegelijkertijd ook is levendig welbehagen in het bezit van de overtuiging, dat men met zijn zedelijk leven en streven den wil der Godheid doet en aldus Gode behaagt. Maar het een is niet onafscheidelijk van het ander. Waarom anders werd ooit het goede als de wil der vereerde Godheid erkend, dan op grond van de onbewuste onderstelling, dat niets anders dan het reeds op zijn waarde geschatte goede, de wil van God kan zijn? Met verstomping van het zedelijk gevoel, met volslagen onderdrukking van plichtbesef en sympathie voor den overmachtig geworden zelfzuchtigen zondenlust, gaat de werkelijkheid der godsvereering in het gemoed te gronde. Doch waar men van de waarheid van deze niet meer werkelijk overtuigd kan zijn, daar blijft de eens welgevestigde

zedelijke zin en wil standhouden. Indien wij derhalve ons de vraag stellen: welke de menschen waren van wie gezegd kan worden, dat hun verminderende eerbiediging van maatschappelijke en huiselijke zeden gepaard ging met het voor hen verminderend gezag van de overgeleverde godsvereering, dan waren het zulken, die zonder eenig innerlijk zedelijk gehalte, bloot in vormelijke onderwerping aan het geldende gezag van de godsvereering, de maatschappelijke en huiselijke zeden voor het uiterlijke hadden geëerbiedigd.

Ten betooge van de stelling, dat werkelijke zedelijkheid niet staat of valt met gekoesterde godsdienstige overtuigingen, behoeven wij ons dus niet te beroepen op de altijd en allerwege kleine groep van wijsgeeren, die met de gegevens van ervaring en bespiegeling, zonder de voorlichting en den steun van eenig in een godsvereering erkend en gehuldigd goddelijk gezag, zich tot bewustheid poogden te brengen aard, oorsprong, doeleinde en vrucht van het den mensch betamend bestaan en gedrag. Voor de vruchtbare prediking en aanbeveling van het Christendom zou er in het ten ondergang gaande Romeinsche rijk niet zulk een aanzienlijk aantal ontvankelijke gemoederen zijn geweest, indien in deze zoekende zielen niet levend en werkzaam waren geweest aandrift, zin en wil voor een, door hun zedelijk gevoel goed te keuren bestaan en gedrag.

Het Christendom werd voor de volken onder wie het wijdverbreiden ingang vond, een nieuwe steun en waarborg van het gezag der vormen van onderlinge maatschappelijke betrekkingen en wijzen van verkeer voor een betamend bestaan en gedrag. En daar het een godsvereering was, die van het gemoedsleven uitging, waarin de trouw aan de eischen voor de zeden van een christelijk maatschappelijk leven haar wortels moest hebben, werd er in de gemeenten een nieuwe, heilige geestesrichting werkzaam in de behandeling en behartiging der toestanden en betrekkingen van het leven, dat nu den naam van het tegenwoordige leven verkreeg, omdat het werd onderscheiden van een toekomend leven, waarop oog en hart gericht werden en waartoe het tegenwoordige leven moest voorbereiden.

Evenals er in Griekenland en Rome onderscheid kwam tusschen de aanhangers van den staatsgodsdienst en hen aan wie

het, de gemoedsgesteldheid beheerschend, geloof aan dien godsdienst was ontzonken, maar die toch die aanknoopingspunten voor hun zedelijke overtuigingen aan een bovenzinnelijke wereld behoefden en zochten, zoo werd ook het Christendom, in zijn zeer onderscheiden opvattingen en verklaringen, de geëerbiedigde maatschappelijke macht ten steun en waarborg, ter ontwikkeling en vermeerdering van de zedelijke ideeën, die de zedelijke aanleg en aandrift der menschelijke natuur nooit ophield te doen ontstaan, te handhaven, voortteplanten en te ontwikkelen.

De openbare meening is de derde macht, die de goedgezinden in hun toeleg op een door plichtbesef en geweten aangewakkerd en onderhouden zedelijk leven en streven steunt, en de kwaadwilligen beteugelt in de openbaring en de praktijk van hun zinnelijk-zelfzuchtig en heerschzuchtig welbehagen. In haar vertoont zich de door ons geschetste algemeene grondtrek van de individueele zedelijkheid: de met lof en blaam verbonden onderscheiding tusschen goed en slecht. Daardoor is zij een gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. En niet alleen van reeds aanwezige individueele zedelijkheid is die onderscheiding, zooals wij zagen, een grondtrek. Zij wordt ook, huns ondanks, door de nog van beslist zedelijk streven afkeerigen, krachtens den algemeenen aanleg der menschelijke natuur, op den handel en wandel hunner medemenschen toegepast.

De openbare meening is het zich uitsprekend gepopulariseerde, algemeene zedelijk bewustzijn van een volk. Wel is dat bewustzijn voor een deel van zijn inhoud internationaal, maar voor een ander deel hangt het met elken bijzonderen landaard en de oordeelen over het al of niet betamelijke en de grenzen daarvan, die daaraan eigen zijn, samen. Ook heeft de openbare meening, in al haar concreete verschijningsvormen, haar geschiedenis in overeenstemming met de elkander opvolgende tijdvakken van het ontwikkelingsverloop der maatschappelijke zedelijke beschaving van de verschillende menschenrassen en de uit hen ontsproten volken. Met haar gepopulariseerd zedelijk bewustzijn te noemen duiden wij aan, dat de zedelijke ideeën, die zij doet uitspreken, de zedelijke gezichtspunten, waaronder zij toestanden, leefwijzen, gebeur-

tenissen, handelingen doet beschouwen, allereerst gevormd en gebruikt zijn geworden door de in ontwikkeling van geest en gemoed verst gevorderden, de toongevers en volksleiders, de wijzen en de dichters, de priesters van den godsdienst en van de wetenschap. Ook kenmerkt de openbare meening zich daardoor als gepopulariseerd zedelijk bewustzijn, dat zij zich niet inlaat met de fijnere onderscheidingen, de dieper doordringende overwegingen, de omzichtige beslissingen, de niet op de oppervlakte liggende gevolgtrekkingen, die op het gebied van zedekunde, staatswetenschap en volkshuishoudkunde, van Godsdienstleer en kerkelijk stelsel, van nijverheid en handel voorkomen en moeten voorkomen.

De openbare meening gaat natuurlijk over bekend geworden toestanden, lotgevallen, handelingen en nalatigheden van het menschenleven. Naarmate de verschillende maatschappelijke standen en levenskringen in hun privaat leven aan elkander minder bekend zijn, zou men eigenlijk van een bijzondere openbare meening in elken maatschappelijken stand en levenskring kunnen spreken. Maar in die verscheidenheid is deze overeenstemming, dat in elken stand en kring over de bekend geworden toestanden, gebeurtenissen, handelingen en nalatigheden, die in de categorieën van waar of van leugen en valschen schijn, van rechtvaardigheid of van onrechtvaardigheid, van eerlijkheid en goede trouw of van oneerlijkheid en kwade trouw, van voortreffelijke daden of van misdrijven, van barmhartigheid of van onbarmhartigheid, van menschenmin of van menschenverachting thuis behooren, eenzelfde met lof of blaam verbonden oordeel wordt geveld. Daardoor is er zoo invloedrijke zedelijke macht in de openbare meening. Zij legt een psychologischen dwang op, door het ontzag dat zij altijd en allerwege vindt, waardoor het niet betamende, indien al niet beteugeld, toch in 't verborgen gedaan of bemanteld wordt, en het betamende wordt aanbevolen en aangekweekt.

Als een te onderscheiden bijzonder bestanddeel van het maatschappelijk leven is het *gezellige leven* te beschouwen. Dit is het onderling verkeer in de verschillende standen en levenskringen der maatschappij, hetwelk niet om en door den arbeid aan de vervulling der levenstaak onderhouden wordt, maar dat dient ter bevrediging van de behoeften aan verpoozing en

afwisseling van bezigheid om haar zelve. Ook dit verkeer is gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. Het heeft grondslag en drijfveer in den geïndividualiseerden stoffelijk-geestelijken verschijningsvorm van het menschelijk wezen in 't algemeen, en in 't bijzonder in den zin voor sympathisch samenleven met den zich daarin uitenden zin en wil voor uitwisseling van gewaarwordingen van smart en vreugde, van denkbeelden en inzichten, waardoor men in zijn individueele geestesrichting en gemoedsgesteldheid aan elkander eenige blikken vergunt, die den gezichtskring van het zieleleven uitbreiden en aan gehalte doen winnen. In dat gezellige leven vertoont zich vooral de menschelijke behoefte aan de verwezenlijking der idee van 't schoone, en daarmede staat in nauwe betrekking wat wij onder spel, weelde, fatsoen, feesten, plechtigheden enz. verstaan. Ten aanzien van die zeden heerscht er in de openbare meening geen eenstemmigheid en is er meer speelruimte aan de individueele vrijheid gelaten. Maar ook hier blijft de macht van psychologischen dwang daarin gelden, dat die toegelaten speelruimte toch hare grenzen heeft, en besliste onverschilligheid voor alle tucht van de openbare meening ten strengste wordt veroordeeld.

§ 14.

Het huisgezin.

1. Reeds in het gezellige leven is een bestanddeel, dat gericht is op de innerlijke, aan openbaarheid onttrokken vorming en ontwikkeling van het persoonlijk zedelijk karakter. Men denke hier aan alles wat tot den vertrouwelijken omgang van vrienden, van leermeesters en leerlingen, van lotgenooten in den levensstrijd behoort. Het is daarom voor een deel als 't ware een gemeenschappelijk zich terugtrekken van de markt des maatschappelijken levens. Hetzelfde voor een deel verborgen gezellig leven is in nog meerdere mate eigen aan het huisgezin.

Het huisgezin als het begrensde, ofschoon niet naar buiten geheel afgesloten, samenleven van een man met een of meer vrouwen en hun kroost staat niet aan den aanvang van het maatschappelijk leven. Daaraan schijnt een toestand voorafge-

gaan te zijn, waarin de geheele groep van individuen, die een stam vormden, in onderlinge algemeene geslachtsgemeenschap leefden [1]). Het huisgezin in bovengenoemden zin is een pas op eenigszins gevorderde hoogte van beschaving ontstane vorm van het sexueele samenleven; en als gewilde onderscheiding tusschen het samenleven van 't mannelijk en vrouwelijk geslacht van menschen en dat van dieren, een gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. Het huisgezin is eveneens de grondslag van den noodzakelijk gevolgden bouw van het maatschappelijk leven, als de cel de grondslag van het organische leven is.

Zoodra het samenleven in betrekkelijk afgesloten kring van man, vrouw of vrouwen en kinderen een bestanddeel ging uitmaken van het maatschappelijk leven, werd het huisgezin, het huwelijk, aan de tucht van het staatsbestuur, van de in leer en eeredienst uitgedrukte godsdienstigheid, van de openbare meening onderworpen. Maar lang moest het duren, totdat die gejjkte gestalte van objectieve zedelijkheid, door de gelijkstelling van man en vrouw in de monogamie, onder den invloed van het Christendom, in noemenswaardige menigvuldigheid, de draagster en kweekster werd van een ontwikkeld redelijk-zedelijk gehalte, door het wederzijdsche onderscheiden en laten gelden van eigen aard en waarde van het in de (den) echtgenoot objectief gegevene en de daardoor zich ontwikkelende, het willen beheerschende sympathie als zelfverloochenende, dienende, opofferende en wijze liefde. Hiermede is echter de idee van het huwelijk nog niet volledig geformuleerd. De oorspronkelijke en ook in de zuiverste verschijningsvormen der idee van het huwelijk levendig voortwerkende en bij toenemenden leeftijd nog nawerkende drijfveer tot de echtverbintenis, is de op elkander aangelegde en gerichte mannelijke en vrouwelijke geslachtsdrift. Deze verliest haar gelijkheid met de geslachtsdrift der dieren door de vermenschelijking die zij ondergaat in haar samensmelten met aesthetisch en gemoedelijk welgevallen. Maar in die samensmelting is de geslachtsgemeenschap der gehuwden de grondslag van alle andere innige, voor derden ontoegankelijke, vertrouwelijkheid; van

1) Vgl. Fr. Paulsen, System der Ethik.

het vertrouwelijk inderdaad tezamen leven, het mededeelen en samen beleven van wat in het binnenste heiligdom des gemoeds gevoeld en gedacht, genoten en geleden wordt. Wat geacht wordt met de innigste vriendschap niet of nauwelijks bereikt te worden: eene niets achterhoudende, wederkeerig veredelende vertrouwelijkheid, zou ook tusschen echtgenooten niet bestaan indien zij niet, naar de idee des huwelijks, psychologisch samenhing met de aan den aanvang begonnen ontoulling van de anders zorgvuldigst verborgen sexueele behoeften en verlangens [1]).

2. Met de kinderen wordt het huisgezin eerst een bouwsteen van het gebouw der, van geslacht tot geslacht voortlevende maatschappij. Is het levendig en werkzaam welbehagen in het betamend bestaan en gedrag zoowel de volstrekte voorwaarde van het ontstaan van huwelijksgeluk, als dat het door het huwelijksleven gevoed en gereinigd wordt, niet minder is die zedelijkheid de volstrekte voorwaarde voor een inderdaad goede en wijze behandeling van de uit het huwelijk gesproten kinderen, en de wil voor die goede en wijze behandeling op zijn beurt een machtige drang voor de ouders tot onvermoeiden arbeid aan eigen zedelijke ontwikkeling.

Door de opvoeding der kinderen blijkt ook het huisgezin een gediend wordend en dienend lid te zijn van de bijzondere maatschappij, waartoe het behoort; een gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid. Die opvoeding ontvangt in den aanvang haar licht en haar inhoud, voor een zeer belangrijk deel, zoowel uit de openbare meening omtrent opvoeding in het algemeen en het voorbeeld van maatschappelijke evenknieën, als uit den schat van de eigen ondervinding der ouders. En spoedig komt de onderlinge opvoedende omgang der kinderen uit verschillende huisgezinnen, in huis en in scholen met het schoolonderricht, de blijken vermeerderen,

1) In den kinderloozen echt wordt een belangrijk bestanddeel van de huwelijksidee gemist. De pijnlijke teleurstelling, die er in geleden wordt met het gemis van sommige der hoogste vreugden en leerrijkste ervaringen, wordt niet vergoed door het ontbreken van groote smarten en van zwaar wegende verantwoordelijkheid, als die men toch zonder de eigen ondervinding niet in haar werkelijkheid kan voelen en beleven. Maar er wordt ook in den kinderloozen echt zooveel van de rijke idee des huwelijks beleefd, dat de levenskring van ongehuwd geblevenen er in aanleidingen en hulpmiddelen voor verrijking van zedelijke ervaring bij achter staat.

dat het huisgezin niet in afzondering, zonder den machtigen invloed van het maatschappelijk leven, kan bestaan en bloeien. En het bestand en de toenemende bloei van het maatschappelijk leven, door aanwinst van deugdelijke leden, moet het einddoel van de opvoeding zijn.

Overeenkomstig het plan onzer zedekunde, hadden wij hier ter plaatse alléén de in de werkelijkheid door de besten bedoelde, doch altijd gebrekkig verwezenlijkte, idee van het huisgezin in 't algemeen als gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid te beschouwen. Op welke afstanden van die idee de huisgezinnen der werkelijkheid zich bevinden, behoort niet in een zedekunde naar onze opvatting, maar in een zedeleer behandeld te worden. Toch zullen wij de onvolkomenheden en gebreken van het concrete huiselijk leven in onze maatschappij niet met stilzwijgen voorbij kunnen gaan, als wij de objectieve gestalten van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid ook als arbeidsvelden van die zedelijkheid gaan beschouwen.

§ 15.

De wetenschap.

1. Door de gangbare uitdrukking „de geleerde wereld" worden wij herinnerd, hoe ook hetgeen wij met het inhoudvolle woord „wetenschap" meenen, het gewrocht van een levenskring aanduidt, waarin de individueele en gemeenschappelijke werkzaamheid voor een goed deel aan de openbaarheid van het maatschappelijk leven is onttrokken. Zij wordt verricht in de eenzaamheid van de studeerkamer en van het voor weinigen toegankelijke laboratorium.

Het woord „wetenschap" wordt in objectieven en in subjectieven zin gebruikt. Objectief in den ruimsten zin, is wetenschap het geheel van alle, in de bijzondere wetenschappen tezamen vergaderde, stelselmatig in begrippen en denkbeelden uitgedrukte, empirisch-speculatieve kennis van de, op een bepaalden tijd, door waarneming en ervaring opgemerkte, verschijnsels in de natuurlijke en geestelijke wereld, waarin wij leven. Deze wetenschap wordt onophoudelijk door het individueel en gemeenschappelijk onderzoek van de deskundigen

uitgebreid en door die uitbreiding dikwerf in velerlei opzicht gecorrigeerd. Die wetenschap kon vroeger wel eens in één menschenhoofd aanwezig zijn, toen het veld waarop men kon waarnemen en ervaring kon opdoen, nog veelszins beperkt was, en er nog zooveel van hetgeen zou hebben kunnen dienen en later heeft gediend, onopgemerkt voorbij werd gegaan. Maar polyhistoren als Aristoteles, Scaliger, J. G. Vossius zijn tegenwoordig niet meer mogelijk, en „de wetenschap" heeft, terwijl geen enkel individu haar meer in de onafzienbare menigte van al haar bijzonders omvatten kan, alléén existentie als een over vele hoofden verdeeld bezit. Slechts de grondgedachten en de methoden van elke bijzondere wetenschap, met meer of minder uitgebreide kennis van de belangrijkste door ieder verkregen uitkomsten, komen nog wel in de werken van dezen en genen zeer veelzijdigen geleerde voor, maar het is dan toch grootendeels niet de vrucht van eigen zelfstandig onderzoek, maar ontleende kennis uit de tweede hand. In objectieven, meer beperkten, zin komt er bij „wetenschap" en „wetenschappen" een uitgedrukte of onderstelde, bijgevoegde aanduiding bij van een bijzonder, betrekkelijk afgebakend, gedeelte uit het geheel der voor empirisch-speculatieve kennis toegankelijke kosmische werkelijkheid, b. v. natuurwetenschappen en daarin mineralogie, physica, astronomie, enz., en geesteswetenschappen, en daarin anthropologie, ethiek, enz. Het is dan het systematisch in begrippen en denkbeelden uitgedrukte geheel van alles wat in een bepaald vak van wetenschappelijke studie geweten wordt. Tegenwoordig is ook die wetenschap van de natuur en die wetenschap van den geest niet meer, in al de bijzonderheden van haar inhoud, het intellectueel eigendom van één enkelen geleerde, al waren en zijn hier natuurlijk uitzonderingen, omvattende geesten, die tot het ideaal naderden of dat bijna bereikten. Maar in den regel zijn er specialiteiten, die in één bijzondere wetenschap op de volle hoogte zijn, met gedeeltelijke bedrevenheid in de zusterwetenschappen. De keus van één dier wetenschappen ter zelfstandige beoefening, met den toeleg der zuivere weetgierigheid van te weten om te weten, hangt geheel samen met individueelen bijzonderen aanleg, begaafdheid en belangstelling. Die individualiteit in persoonlijke geaardheid maakt dat het me-

nigen botanicus of astronoom niet mogelijk zou zijn zich in historiestudie of rechtswetenschap — en zóó elke andere specialiteit in een voor zijn studie heterogeen vak — met lust en ijver te verdiepen. Desniettegenstaande is het mogelijk, en een aan den wezenlijken dienaar van de wetenschappelijke studie gestelde eisch, dat elk echt vertegenwoordiger van de eene of andere bijzondere wetenschap belangstelle in de andere wetenschappen en een overzicht hebbe verworven van de algemeene uitkomsten en de bijzondere methoden van alle wetenschappen tezamen. En die eisch van het bezit van encyclopaedischen zin is voor den werkelijk wetenschappelijken man eigenlijk geen opgelegde eisch, maar een aandrift van zijn onleschbare weetgierigheid.

In subjectieven zin is wetenschap: ieder samenhangend geheel van door een geleerde verzamelde kennis, die onder de tucht van logisch en methodisch denken door empirisch-speculatieve waarneming en ervaring is verkregen. Als met betrekkelijke zelfstandigheid aanwezige, maatschappelijke levenskring is de wetenschap, in genoemden subjectieven zin, de levenskring van hen, die een of meer bijzondere wetenschappen zelfstandig beoefenen en haar uitkomsten uiteenzetten en rechtvaardigen.

Evenals die zelfstandige beoefenaars van wetenschap, in den regel, leerlingen waren, vormen zij op hun beurt leerlingen, die, in hun plaats de traditie van de zelfstandige beoefening van wetenschap de eeuwen door voortzettend, den schat van wettig verkregen en systematisch geordende kennis van de uiterlijke en innerlijk objectief gegeven verschijnsels van de wereld, waarin wij leven, hebben opgehoopt, waarvan onze tijd geniet om haar weer verbeterd en vermeerderd aan de nakomelingschap overtedragen. Zoowel wat op het gebied van de wetenschap reeds verkregen is, als de blijvende arbeid aan den nooit geeindigden opbouw van de wetenschap, is een eerbiedwekkend blijk van wat er ligt in den aanleg der menschelijke natuur, indien haar geoefend redelijk denken met waarheidsliefde, ernstig plichtbesef en belangelooze toewijding aan een levenstaak, zich toelegt op bemachtiging van de kennis der werkelijkheid, waarin wij leven. Die belangeloosheid der wetenschapelijke weetgierigheid, die zich in hare objecten en de vragen, die er door aan den onderzoeker opgedrongen

worden zóó geheel verdiept, dat deze alles wat niet rechtstreeks en onmiddellijk tot het bepaalde onderzoek behoort, onaangeroerd laat, heeft dat eerbiedwekkend gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid, dat wij met „de wetenschap" meenen, doen ontstaan, waarvan wij de objectieve, stoffelijk-geestelijke belichaming zien in universiteiten met haar bibliotheken en laboratoria, in polytechnische scholen, in academies van wetenschappen, musea.

2. Het wetenschappelijk, d. i. het logisch en methodisch ingericht, onderzoek en de uiteenzetting en rechtvaardiging van de verkregen uitkomsten is als een betrekkelijk zelfstandige levenssfeer pas ontstaan, nadat er reeds een belangrijke hoogte van maatschappelijke beschaving was bereikt, en dan nog bij het hoogst beschaafde Grieksche volk. Toch was het wetenschappelijk onderzoeken, het nadenken en doordenken, niet iets geheel nieuws in dezen zin, dat er te voren geen spoor van aanwezig zou geweest zijn. Want het was eigenlijk niets anders dan voortgeschreden ontwikkeling van hetgeen ligt in aard en aandrift van de menschelijke natuur. De stoffelijk-geestelijke werkelijkheid, waarin het menschelijk geslacht, sedert het zijn eerste schreden op den weg der beschaving had afgelegd, leefde en werkte, verkreeg onder de meer begaafde volksstammen een door menschelijken arbeid verworven zakelijken inhoud door praktische toepassing van inzichten en handgrepen, die later wetenschappelijk ontwikkelde theoretische beginsels geworden zijn, of er toe geleid hebben. Maar het waarnemen, opmerken, vergelijken, nadenken, beproeven van de verschijnschijnsels en gebeurtenissen van de natuur en de menschenwereld, dat door de behoeften en nooden van het praktische leven, en ter hunner bevrediging of afwending moest ontstaan, zou niet voldoende zijn geweest om het belangeloos wetenschappelijk onderzoek en de uiteenzetting en rechtvaardiging van zijn uitkomsten als een bijzondere met betrekkelijke zelfstandigheid aanwezige levenssfeer ten gevolge te hebben gehad, indien het kenmerk der algemeen menschelijke zedelijkheid: eigen aard en waarde van het uiterlijk en innerlijk aan het empirisch Ik objectief gegevene te onderscheiden en te laten gelden, maar alléén aanleg en niet tevens *aandrift* was van de menschelijke natuur.

De geestelijk gezonde en wakkere mensch is door die aandrift weetgierig van natuur. Het willen weten enkel om te weten (nieuwsgierigheid bij de wufte menigte), reeds eigen aan den gezonden kinderlijken leeftijd, kwijnt en laat zich in een individueel leven weinig gelden bij gemis van gelukkige begaafdheid, van prikkelende gelegenheden en gunstige omstandigheden, evenals iedere aandrift, die geen weg tot haar bevrediging vindt, wegkwijnt en bijna ophoudt. Maar dat willen weten enkel om te weten, zonderdat men eenig oogenblikkelijk praktisch nut of voordeel zoekt, wordt een hartstocht, wordt weet*gierigheid*, indien zich bij energiek geestelijk leven ook prikkelende aanleidingen en begunstigende omstandigheden komen voegen, en dan is de wereld een zelfstandig, onvermoeid beoefenaar van wetenschap rijker. Dezen vormden, sedert de Grieksche wijzen [1]), als voorloopers van Aristoteles [2]), hun levensregel in abstracten vorm als algemeen en altijd geldende waarheid verkondigden, onder elk beschaafd volk en in alle eeuwen, een kleine groep van onvermoeide, elkander begrijpende en ondersteunende arbeiders te midden der groote bedrijvige maatschappij. En toch: geheel onze werkelijkheid, waarin wij leven, is in al haar rijken inhoud de middellijke vrucht van den arbeid van die betrekkelijk weinigen. Het wetenschappelijk onderzoek, dat alleen uit zuivere weetgierigheid wil weten om te weten, draagt in zijn uitkomsten niet onmiddellijk bruikbare vruchten voor de behoeften en het nut van 't maatschappelijk leven. Onmiddellijk nut geven de wetenschappen, die ter onderscheiding van de zuiver theoretische, praktische wetenschappen genoemd worden, als geneeskunde, gezondheidsleer, staatswetenschappen, volkshuishoudkunde, zedekunde, paedagogie, enz. Zij ontleenen echter haar grondslagen en grondgedachten aan de zuiver theoretische wetenschappen en moeten blijvend met deze verband houden, opdat zij de vorderingen en wijzigingen in de theoretische wetenschappen zich bewust blijven en ten nutte maken. De veranderingen en verbeteringen in ons kunstlicht, van de kaarsen en olielampen tot de gasvlammen en electrische lichten; in

1) Lotze.
2) Carrière, II p. 365.

onze technische vakken voor beweegkrachten en vervoermiddelen; in onze geneeskunde en chirurgie, om niet meer te noemen, zijn gegrond in ontdekkingen en experimenten van die in elk tijdvak betrekkelijk weinigen, door wie in de afzondering van studeervertrek en laboratorium de wetenschappen zelfstandig worden beoefend, enkel uit wetenschappelijke weetgierigheid.

3. Het zou echter ook aan den bloei en de deugdelijkheid, dus aan de zedelijkheid, dier zuiver theoretische studiën schade doen, indien haar vertegenwoordigers buiten allen rechtstreekschen invloed op de praktische belangen en behoeften van 't maatschappelijk leven werkzaam waren. Het grootste deel van die mannen der wetenschap waren vroeger en thans hoogleeraren, en dezen was te allen tijde opzettelijk of stilzwijgend de taak gegeven om het verreweg grootste deel hunner leerlingen niet alleen tot zelfstandige beoefening der wetenschappen opteleiden, maar hen ook te vormen voor die maatschappelijke betrekkingen, welke een wetenschappelijke opleiding vereischen: rechtsgeleerden, staatslieden, leeraars van polytechnische en middelbare scholen en gymnasia, geneeskundigen, godsdienstleeraars.

Ook tot die maatschappelijke betrekkingen hebben maar betrekkelijk weinigen den toegang door begunstigende levensomstandigheden, bij voldoenden geestesaanleg en wetenschappelijke weetgierigheid. En ook die bepaalde geestesaanleg met zijn neigingen en behoeften pleegt, ook bij begunstigende levensomstandigheid, aan maar betrekkelijk weinigen eigen te zijn. Hebben wij zoo een „geleerde wereld" van maar kleinen omvang in het groot geheel van de maatschappij te onderscheiden, het moet opgemerkt worden, dat het bezit van geleerdheid en niet het bezit van wetenschappelijkheid, de grens bepaalt tusschen burgers van de republiek der geleerden en de overige, minder of meer ontwikkelden in de groote maatschappij. Immers, wat wij onder wetenschappelijkheid verstaan: het gebruik en de toepassing van de formeele elementen van wetenschappelijk onderzoek, ontbreekt niet in het bewuste voelend, denkend en willend zieleleven van alle normale menschen, die wij daarom in 't algemeen „redelijke schepselen", in onderscheiding van de redelooze dieren plegen te noemen. Allereerst

bestaat het wezen der rede, of der redelijkheid, van de algemeene menschelijke natuur in het onderscheiden en laten gelden van eigen aard en waarde van het, aan 't empirisch Ik uiterlijk en innerlijk objectief gegevene. Dit is reeds de zin en wil voor objectieviteit, die de onafwijsbare voorwaarde is voor alle wetenschappelijk onderzoek. En ieder kan ook leeren door eigen en anderer levenservaring, dat men, voor de vervulling van praktische levensbehoeften, het voorgestelde doeleinde niet bereiken kan, indien men het objectief gegevene aanziet met het oog der fantasie, in plaats van met het vorschend onbeneveld oog dat de werkelijkheid zoekt. De andere formeele elementen van het wetenschappelijk onderzoek: de toepassing der logische wetten van de identiteit, van de uitgesloten tegenstrijdigheid, van den oorzakelijken samenhang; de onderscheiding van het ding en zijn eigenschappen; de plaatsing van het bijzondere onder het naast algemeene begrip als de beheerschende regel; de onderscheiding tusschen het ding en het daarop gelijkend en toch daarvan verschillend ding; de onderscheiding van middel en doel, van het verschijnsel en zijn grond; de gevolgtrekkingen uit aanwezige praemissen; al deze formeele elementen van het wetenschappelijk onderzoek komen gewoonlijk onbemerkt, òf alle òf gedeeltelijk, voor in de werkzaamheid van het redelijk verstand van elken bezigen mensch, in welk bedrijf ook of beroep, in welke levenssfeer van het maatschappelijk bestaan en gedrag, hij moge arbeiden.

Eén karaktertrek van wetenschappelijkheid noemden wij nog niet, den zin voor systematiek, den zin voor een geordenden samenhang in al de begrippen en denkbeelden, die men heeft, zoodat zij met elkander in hun verscheidenheid samenpassen zonder onderlinge tegenstrijdigheid, en een geheel vormen door de alle beheerschende grondgedachte, wier inhoud zij analytisch ontplooien en gezamenlijk uitdrukken. Deze systematiek is, als nooit wijkend ideaal, een volstrekte eisch voor elken wetenschappelijken werkkring in de geleerde wereld; systematische botanie, zoölogie, psychologie, ethiek, geschiedkunde, rechtswetenschap enz. en systematische philosophie als de wetenschap, die de uitkomsten van alle bijzondere wetenschappen tot een systematisch geordend geheel verbindt.

Maar ieder werkzaam lid van de maatschappij, dus ook de

vertegenwoordiger van de een of andere bijzondere wetenschap, leeft in verschillende maatschappelijke levenssferen. De tot elke levenssfeer behoorende groep van bepaalde begrippen en grondstellingen, behoort ook een systematisch geordende groep te zijn, door het alles beheerschende gronddenkbeeld en doeleinde van de levenssfeer: het algemeen belang in de staatkunde, de wijze liefde in de paedagogie, het eerlijke en wijze winstbejag in handel en nijverheid, het suum cuique in de wetenschap van recht en wet, enz. In den redelijken mensch moet er tusschen de verschillende begrippen, die de onderscheiden groepen vormen, geen tegenstrijdigheid zijn. En al die mogelijke systemen of groepen van samenhangende begrippen, behooren met elkander de hen samenhoudende eenheid te hebben in de éene grondgedachte der zedelijkheid, het den mensch betamend bestaan en gedrag, namelijk de ontwikkeling van de idee der alzijdige humaniteit, als gediend wordend en dienend lid van een, in gelijksoortige individuen zich verwezenlijkend, geheel. Die systematiek in het zedelijk leven komt, gewoonlijk onbewust, in een zieleleven tot stand, indien b. v. de liefde als levendige, passieve en actieve gemeenschapszin de grondslag, grondgedachte en drijfveer is waarmede alle levensuitingen samenhangen, die ze alle regelt en doordringt. En dergelijke systematiek is de, allen menschen door hun natuur aangewezen, taak in elken levenskring van 't maatschappelijk leven.

4. De onschatbare waarde der zelfstandige beoefening van de wetenschap uit zuivere waarheidsliefde, dat hoogstweldadig gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid, wordt niet gekend door de overgroote meerderheid van de leden der maatschappij. Weinig of niet ontwikkeld, en in geheel het bestaan en gedrag ingenomen door de eischen en de levensbehoeften van maatschappelijk praktisch bedrijf en beroep, genieten zij, des onbewust, van de ontelbare vruchten, die de wetenschappelijke arbeid der geleerde wereld afwierp. En onbekend maakt onbemind. (Aan de natuurlijke en vergefelijke onbekendheid kan, in onzen leeftijd, door een met werkelijk wetenschappelijken zin, goed ingerichten arbeid als „University extension" te gemoet gekomen worden). En wie onder de maatschappelijke klassen, waaraan wij hier denken, het voorrecht hebben van het bezit van zin en wil voor een

godsdienstige levens- en wereldbeschouwing, en voor hun religieus-metaphysische behoeften bevrediging vinden in een oudkerkelijke gemeenschap, ondergaan ook veelal den invloed van de vrees voor de, hun gemoedsrust en verstandsbevrediging bedreigende, wetenschappelijke uitkomsten, die niet kerkelijk geijkt en dus in den regel verdacht voorkomen.

Erger is, dat er nog in onze eeuw zoo dikwerf ook door velen, die beter konden weten, aan de onschatbare waarde van wetenschap in 't algemeen wordt getwijfeld. Dit hangt daarmede samen, dat men het wezenlijk kenmerk van wetenschap zocht in onveranderlijk geldende uitkomsten, in eeuwige waarheden. De natuurwetenschappen zouden een zeker weten moeten aanbrengen, dat niet meer als dwaling zou kunnen vervangen worden door een beter weten. En dat is niet geschied. Wij geven natuurlijk toe, dat er in de oudheid en de middeneeuwen meer sporadisch een zelfstandige beoefening van natuurwetenschappen voorkomt. Wij denken, behalve aan Aristoteles, b. v. aan Democritus, Archimedes, Copernicus, Galilei. Met uitzondering van die weinigen, was de natuurwetenschap een mengsel van aprioristische metaphysische bespiegeling, bijgeloof en op gezag van Aristoteles aangenomen meeningen. Maar sedert in den nieuwen tijd de onvoorwaardelijke eerbied voor de objectieve werkelijkheid, met een logisch juiste methode van onderzoek in de natuurwetenschappen aan het werk is gegaan, brachten deze voor alle takken van nijverheid, handel, bedrijf en onderling verkeer, zulke schitterende, proefhoudende uitkomsten voort, dat de onschatbare waarde der natuurwetenschappen boven elken redelijken twijfel is verheven. De natuurwetenschap is een maatschappelijke macht geworden, al heeft zij het einde van hare mogelijke ontwikkeling en volmaking nog geenszins bereikt. Waren er in onze eeuw, die in een mechanisch materialisme haar laatste woord meenden te moeten hooren, dat materialisme heeft voor het biologisch onderzoek moeten wijken, en ook in bijzonderheden is menige dwaling ontdekt en door beter inzicht vervangen. Voor altijd onveranderlijk geldende uitkomsten, eeuwige waarheden te leeren, is dus niet een aan ware wetenschap te stellen eisch. Terwijl nu het dilettantisme dergelijke verandering in algemeene zienswijze omtrent de laatste grondslagen, en de daaruit

voortvloeiende verandering in de interpretatie van de bijzondere verschijnsels, gretig aangrijpt om te twijfelen aan de betrouwbaarheid van de uitkomsten, die niet door het experiment op den duur zijn te rechtvaardigen, blijft deze de klacht van alle deugdelijke en onvermoeide vertegenwoordigers der natuurwetenschappen: wij zijn boven ons, rondom ons en in ons door mysteriën, door nog niet onthulde, maar misschien wel eens te onthullen, verborgenheden bezet, en hoeveel is er in het niet mysterieuse wat wij nog niet begrijpen! Maar met die leuze: quantum est quod nescimus, gaat in die mannen der wetenschap het ongeschokte vertrouwen gepaard, dat, nu er met de juiste methode van onderzoek reeds zooveel, wat vroeger voor mysterie gold, voor goed is ontdekt, en door proefneming en praktisch tastbare gewrochten in de werkelijkheid is gerechtvaardigd, het deel gemiste kennis kleiner en kleiner zal worden, al zal de voortgaande uitbreiding van het veld der waarneming, en de vermeerdering van den schat der hulpmiddelen, ook voor het fijnste onderzoek, ongetwijfeld steeds weer nieuw licht, en de blijvende noodzakelijkheid van zeer vele correcties aanbrengen.

Indien voor altijd onveranderlijk geldende uitkomsten, een verkregen weten, dat niet meer door beter weten kan vervangen worden, het onmisbare wezenlijke kenmerk van wetenschap ware, dan zou er maar een gedeelte in elke natuurwetenschap op den rang van wetenschap aanspraak kunnen maken. En de geestelijke wetenschappen: de zedekunde met haar tot zelfstandigheid uitgegroeide vertakkingen, namelijk: theoretische rechts- en staatswetenschap, geschiedkunde, aesthetica, godsdienstwetenschap, zouden dan gezamenlijk dien rang moeten derven. Doch het onderscheid tusschen natuurwetenschappen en geesteswetenschappen, wordt niet bepaald door den graad van zekerheid, die hare uitkomsten bezitten, maar door den aard van de door ieder behandelde onderwerpen.

Wat de natuurwetenschap betreft: haar onderwerp is allereerst de natuur, zooals zij zich door middel van de zintuigelijke waarneming aan ons voordoet. Die natuur heeft, in hare grondtrekken en in de standvastig geregelde opvolging van hare algemeene verschijnselen, het karakter van bestendigheid. Zij leent zich dus even gemakkelijk om, door opmerkzaamheid

op het standvastige en gelijksoortige in de veranderingen, de wetten, die in haar heerschen en de krachten, die in haar werken, door hypothesen, dus empirisch-speculatief onderzoek, te leeren kennen of vermoeden, als dat zij te allen tijde en overal voor proefneming gereed is. En de zintuigelijke waarneming, dat voornaamste werktuig van den natuurwetenschappelijken arbeid, brengt niet alleen, met de aanschouwelijkheid van het onderzoek en van zijn uitkomsten, het belangrijk bestanddeel van een zekere overtuiging aan, maar zij is ook voor alle normaal bewerktuigde menschen dezelfde. Ongelijkheid in ontwikkeling, individueele eigenaardigheid van gemoedsbestaan en levensbeschouwing hebben hier geen invloed op den indruk, dien de onderzoekers en de toeschouwers door hun zintuigelijk waarnemen ontvangen, en de overtuiging, dat alle menschen hetzelfde evenzoo zullen en moeten waarnemen, dat vermogend middel om den opkomenden twijfel te onderdrukken, is hier insgelijks aanwezig. Van die klaarheid en zekerheid van de kennis, die op het gebied der natuurwetenschappen onder de leiding der zintuigelijke waarneming ontstaat, en door haar wordt gesteund en onderhouden, zijn soort en graad van de overtuigingen, die omtrent de onderwerpen van geesteswetenschappen verkregen kunnen worden, verre verwijderd. Doch dat vloeit uit den aard dezer onderwerpen voort. De geschiedkunde, b. v., onderzoekt het verledene, datgene wat niet meer is, en van welks gebeuren dikwerf maar weinig sporen te vinden zijn. En het waren gebeurtenissen ten gevolge van menschelijke handelingen, waarvan de ware oorzaken en drijfveeren dikwerf zoo moeilijk te berekenen zijn. Doch nu kan het ook niet anders, of er wordt voor de erkenning van historische waarheden een ontwikkeling van verstand — met haar onmisbare begeleidster: de verbeeldingskracht — en van hart, en een mate van levenservaring vereischt, die niet evenzoo eigen zijn aan alle geschiedvorschers als het zintuigelijk waarnemen. En terwijl de natuur zich zelve overal en te allen tijde gelijk blijft, hoe veelvormig, ongestadig, in zijn diepten zoo moeilijk te peilen, is dat zedelijke, godsdienstige, staatkundige, bedrijvige leven onder de menschen, waaraan de arbeid van geschiedkunde is gewijd. Zoo ligt het aan het onderwerp van de historische wetenschappen, dat zij zelden de volstrekte zekerheid,

en in de beste gevallen slechts de hooge waarschijnlijkheid van een groot deel harer, tot bijzonderheden afdalende, uitkomsten kan bepleiten. En, als met de geschiedkunde, is het gelegen met de andere geesteswetenschappen. Niet aan de wetenschap van het zedelijk leven is het te wijten, maar aan haar onderwerp, dat zij van hare ideeën en idealen niet een gewisse overtuiging kan verschaffen aan den zedelijk ontaarden booswicht. Ook de metaphysische onderstellingen, ter verklaring van de voor waarneming en ervaring toegankelijke werkelijkheid, oefenen belangrijken invloed uit. Zelfs de natuurwetenschappen, die zich als het positivisme met de bloote aanwijzing der opvolging en der gelijktijdigheid van de verschijnselen niet vergenoegen, gaan empirisch-speculatief te werk, en wie haar van zuiver materialistisch standpunt uit beoefenen, moeten den teleologischen idealist en den bioloog onbevredigd laten. Hoeveel meer is die invloed van metaphysica op zedekunde en godsdienstwetenschap. Daarenboven zijn er ook in de natuurwetenschappen uitkomsten en grondstellingen, die niet op den hoogsten graad van zekerheid, op een weten, waardoor elke twijfel wordt uitgesloten, rusten, evenals er in de geesteswetenschappen, tot wier onderwerpen toestanden en uitingen van het verstandelijk en gemoedelijk leven des menschen behooren, uitkomsten en grondstellingen worden aangetroffen, die even onbetwijfelbaar zijn als de meest stellige van de zoogenaamde exacte wetenschap.

§ 16.

De kunst.

1. In subjectieven zin is kunst de vaardigheid om aan gevoelstoestanden, strevingen, doeleinden, vormen of gestalten te geven, waarin het gevoel voor het schoone zijn uitdrukking en bevrediging vindt. In objectieven zin is kunst het kunstgewrocht; hetzij het voorgestelde geheel van al de verschillende, reeds verwezenlijkte gestalten van het werkzame schoonheidsgevoel, hetzij bepaalde afdeelingen van dat geheel, b. v. schilderkunst, dichtkunst, enz., hetzij één enkel gewrocht, b. v. een Madonna van Rafäel.

Evenals de wetenschap is de kunst een voortbrengsel, waarop de aanleg en aandrift der menschelijke natuur in de samenleving aandringt. Zij is ook een gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid, van de aandrift en den toeleg voor het verwezenlijken van het, den mensch betamend, bestaan en gedrag. Evenals de wetenschap en het in den staat geordende maatschappelijk samenleven, is zij een tot betrekkelijke zelfstandigheid uitgegroeide vertakking van de, oorspronkelijk nog ongescheiden, werkzame aandriften en begaafdheden van het éene en ondeelbare menschelijk zieleleven. En is het uitgangspunt en de drijfveer van wetenschappelijk onderzoek, de weetgierigheid of waarheidsliefde, en richt het zich op het algemeene in de gelijksoortige bijzondere dingen, het uitgangspunt en de drijfveer van het voortbrengen en genieten van kunst is het schoonheidsgevoel, dat zich richt, niet op het abstracte, maar het concreete, dat waargenomen en beleefd wordt, op het enkele.

2. Wat is nu het schoonheidsgevoel, dat, met de verbeeldingskracht, de grondslag en drijfveer is van het voortbrengen en genieten van kunst? Evenals het waarheidsgevoel en het zedelijk gevoel is het een bijzondere uiting van het zelfgevoel, een bepaalde gewaarwording van welbehagen of mishagen, die men heeft met betrekking tot den vorm, waarin het geestelijke verschijnt, de stoffelijke inkleeding van het geestelijke. Een vorm zonder inhoud of beteekenis kan ons evenmin schoon voorkomen, als een inhoud kan aanwezig zijn zonder vorm in de stoffelijk-geestelijke werkelijkheid, waarin wij leven. Wat is het nu, dat op het schoonheidsgevoel den indruk maakt van schoon te zijn, door het opgewekte gevoel van welbehagen?

Wij denken hier allereerst aan gestalten en vormen, die behagelijk zijn voor het oog en het oor. Schoone kleuren zijn echter op zich zelve nog niet genoeg. Hetgeen als schoon wil gelden, moet beantwoorden aan de behoefte van gepaste maat en harmonie tusschen de deelen onderling en het geheel. Datgene noemen wij niet schoon, hetwelk grooter of kleiner is dan met zijn aard en bestemming overeenkomt, of waarvan de deelen niet onderling en met het geheel samenstemmen. Stellen wij ons echter een menschelijke gedaante voor, die het schoonheidsgevoel bevredigt. De gestalte zij naar de gewone maat,

de vorm en de evenredigheid der onderscheiden lichaamsdeelen zijn gansch onberispelijk, het geheel, in één woord, boeie het fijn voelend oog door zijn behagelijkheid. Toch blijft ons schoonheidsgevoel nog onbevredigd, indien wij dan niet tegelijk mogen aannemen, dat er harmonie is tusschen de schoone lichaamsgestalte en de eigenschappen van hoofd en hart. Die harmonie tusschen het uiterlijke en het innerlijke, tusschen den schoonen vorm en de voortreffelijkheid van het innerlijk leven, is zóó gebiedende eisch, dat wij haar altijd onwillekeurig onderstellen en ons altijd met eenige moeite van haar gemis laten overtuigen. De passende gestalte is eerst schoon, indien er een daaraan evenredig gehalte mede gepaard gaat. Die harmonie tusschen het uiterlijke en het innerlijke, tusschen natuur en geest, was het ideaal der Grieken. In hun plastiek werd dat ideaal verwezenlijkt. Zoo handhaaft zich het gevoel voor schoonheid als meer de zinnelijke aandoening, als een uiting van het stoffelijk-geestelijke zieleleven. Het ideëele, datgene wat eigenschap of toestand is van geest en gemoed, of wat er mede samenhangt, dat ideëele is de bezieling, waardoor de aangename vorm een schoone vorm wordt. De Grieken konden op dien trap van ontwikkeling van hun schoonheidszin — dat zij den karaktertrek van het schoone reeds alléén in schoonheid van den zichtbaren en tastbaren vorm, waaraan dan uit den aard der zaak de inhoud zou beantwoorden, zagen — niet blijven staan. Reeds Socrates leerde inzien, dat in de menschenwereld die harmonie van natuur en geest, van uiterlijk voorkomen en innerlijk gehalte, niet zóó geleidelijk ontstaat, als men tot nog toe had geloofd. Hij deed opmerken, dat de gymnastie, die de vatbaarheid van het lichaam voor schoone vormen ondersteunt, spoediger kan slagen dan de zedelijke ontwikkeling van den geestelijken aanleg. Hij wekte den zin voor zedelijke schoonheid op. Zijn uiterlijk voorkomen was verre van schoon. En wanneer men dan met welgevallen opmerkte, hoe zijn eerbiedwaardig en beminnelijk gemoedsbestaan een eigenaardigen glans van schoonheid kon verspreiden over zijne anders terugstootende gelaatstrekken, dan straalde in die opmerking een tweeledige overtuiging door. De eene overtuiging, dat harmonie tusschen de uiterlijke gestalte en het innerlijk gehalte, dat de weerspiegeling van een

schoone ziel in een schoon lichaam, toch altijd het ideaal blijft; het ideaal, dat de natuur slechts nu en dan verwezenlijkt, maar hetwelk de kunst wil voorstellen, indien zij niet gebonden is aan de eischen van historie of feitelijke toestanden. En de andere overtuiging, dat de schoonheidszin bevredigd wordt, ook indien maar alleen de innerlijke schoonheid zich uitdrukt in woord en daad.

De verheffing van de waarde van geestelijke schoonheid boven de waarde van lichaamsschoonheid vond vooral ingang sedert den invloed van het Christendom, in zijn bezieling door den rijkdom en de innigheid van het gemoedelijk leven der keltische, slavische en vooral der germaansche volken. De ontwikkeling en veredeling van den geest, de vreugden en de smarten, de toestanden en de lotgevallen van het leven des gemoeds, verkregen op het gebied der schoonheid hun hoogen rang. Dat gebied werd nu ook met nieuwe denkbeelden, inzichten en idealen bevolkt. De harmonie tusschen het geestelijke en het zinnelijke, tusschen inhoud en vorm, idee en werkelijkheid, wordt ons niet als een natuurgave in den schoot geworpen; de harmonie is het ideaal, hetwelk niet dan onder vallen en opstaan, onder lijden en strijden, bereikt wordt. En nu werd de reis naar dat beloofde land: de angsten en smarten, het lijden en de zelfverloochening, de wankelmoedigheid en de verhoogde krachtsinspanning, onder het gezichtspunt der zedelijke schoonheid geplaatst, en de strijd zelf om de verwezenlijking van die harmonie DE SCHOONE STRIJD genoemd. Zoo is dan schoonheid der ziel een uitgelezen ideaal van den schoonheidszin geworden, dat allereerst heerschappij van den geest over zich zelven eischt en daarna heerschappij van den vrijgemaakten geest over de natuur. In de schoone uitdrukking van die inwendige, in de oneindige verscheidenheid van de, door verschillende nationaliteiten en individuen doorleefde wereld van gemoed en fantasie, had vooral de poëzie te allen tijde haar aangewezen onderwerp en invloedrijke taak.

2. De dichterlijke inkleeding van hetgeen er omgaat in de wereld van gevoel en verbeelding: de toestanden, ervaringen, de smart en de vreugde, het wenschen en het hopen, de blijde, droeve en weemoedige herinneringen, die door daden, lotgevallen, gebeurtenissen en ontmoetingen in het huiselijk,

maatschappelijk en gezellig leven worden opgewekt, heeft òf op individueele òf op gemeenschappelijke gemoedstoestanden betrekking. De lyrische, de eigenlijk individualistische poëzie is verstaanbaar en genietbaar, omdat in het individueel menschelijke het algemeen menschelijke doorstraalt en wordt aangeroerd. En is hetgeen gemeenschappelijk gedaan, geleden en genoten werd, het onderwerp van het gedicht, dan hebben wij de epische poëzie en de volksgezangen en sagen. De poëzie is de kunst, die den mensch en het menschelijke tot haar bijzonder onderwerp heeft, en is bij uitnemendheid een gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid.

Hier is de bedenking te verwachten, dat er te allen tijde dichtkunst in poëzie en proza is geweest in den dienst der onzedelijkheid. Daarop vestigen wij later de aandacht. Thans is de herinnering voldoende, dat wij bij kunst, evenals bij wetenschap en godsdienst, aan het zedelijk zuivere denken, omdat dit alléén het daarop betrekkelijk gevoel werkelijk weldadig kan aandoen. En wie twijfelt er dan aan, dat er in het voortreffelijkste van de dichtkunst van vroeger en later tijd groote schatten van zedelijkheid zijn neergelegd? Verheffing, vertroosting, bemoediging van het menschenhart. Uitdrukking van het den mensch, in zijn concreet strijden en streven, lijden en genieten, hopen en vreezen, in zijn terugzien en rondzien, betamend bestaan en gedrag.

De dichtkunst in verzen en in proza, als de door middel der verbeeldingskracht gegeven schoone uitdrukking van individueel en gemeenschappelijk gemoedsleven, en daarin gegrond doen en laten, lijden en genieten, liefhebben en haten, enz., is de voornaamste en invloedrijkste der kunsten. Maar in haar wezen zijn ook alle andere kunsten, evenals de dichtkunst, uitdrukking van het geestelijke in en door middel van het stoffelijke in vormen, die de eischen van het schoonheidsgevoel bevredigen. Ook kenschetsen wij alle zonder onderscheid als gewrochten van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid, omdat wij de zedelijkheid niet beperken tot het *onmiddellijk* dienen van de medemenschen door wijze liefde, maar het gebied der zedelijkheid over alles uitstrekken wat echt menschelijk is, ontplooiing, oefening en toepassing met vrije zedelijke zelfbepaling van alles wat er ligt in den aanleg en

de aandriften der menschelijke natuur, in onderscheiding van de natuur der dieren.

3. De hooge, geniale kunst wordt gekweekt door afzondering uit het bedrijvige maatschappelijk leven. Er is een afzonderlijke kunstenaarswereld, evenals er een geleerde wereld is. Maar hierin is het belangrijk onderscheid, dat in de geleerde wereld de mannen der theoretische wetenschap een waardeerende erkenning van hun arbeid door de onderscheiden maatschappelijke standen niet zoeken en ook niet verwachten. De vruchten van hun arbeid komen pas langs een langen weg, door haar bearbeiding en gebruik in praktische wetenschappen, onder het bereik van de groote menigte, en ook van de praktische wetenschappen worden de uitkomsten van blijvende waarde ongewaardeerd genoten. Anders de kunstwereld. Zij arbeidt voor een groot publiek. En hoe genialer en degelijker kunstbeoefenaar iemand is, des te wijder is de kring, waarin zijn werk begrepen en geëerd wordt en waarin zijn invloed onberekenbaar is op vorming en veredeling van den goeden smaak, op verrijking, verheffing, reiniging en ontwikkeling van menschelijk gezond zieleleven. Het orgaan waarmede de kunst arbeidt, hetzij zij haar onderwerp uit de waarneembare buitenwereld of uit de historie der vervlogen tijden, hetzij uit het gevoelsleven en daarmede samenhangende gedachtenwereld kiest, welks warmte alle idealen behoeven om voor het geestesoog te kunnen leven, is de fantasie. Zij is de macht, waardoor de kunstbeoefenaars een gepast omhulsel weten te vinden voor de gevoelens, denkbeelden, doeleinden en idealen, die de inkleeding der kunst moeten verkrijgen. Aan dat wonderbaar vermogen van 's menschen geestelijk leven, die onvermoeide, standvastige gezellin van ons denken, voelen en willen, hebben wij het te danken, dat wij ons de onmisbare, aan de waarneembare werkelijkheid ontleende vormen weten te scheppen, waardoor het bovenzinnelijke, datgene wat in onze stoffelijk-geestelijke wereld buiten het bereik van alle waarneming ligt, en toch als wezenlijk bestaande wordt ondersteld, voor ons gaat bestaan, omdat wij zonder dat de werkelijkheid niet kunnen verklaren en waardeeren. De fantasie is het orgaan, waardoor de kunst de vroeger en later waarneembare werkelijkheid in natuur en geschiedenis idealiseert en symboliseert,

en de buiten het bereik onzer waarneming bestaande werkelijkheid, de wereld van het bovenzinnelijke, ons in beeldspraak en zinnebeeld aanschouwelijk maakt.

Ongetwijfeld is de godsdienstige levens- en wereldbeschouwing de wieg en bakermat van de kunst geweest, en waren beide onafscheidelijk verbonden door de gemeenschappelijke bezieling der fantasie. Maar dit zal wel alléén gelden van de voorbedachte, geoefende kunst: de bouw- en beeldhouwkunst en de mimiek voor godsdienstige plechtigheden. Want de meer spontane, uit het bewogen gemoedsleven onwillekeurig en natuurlijk voortkomende, kunst van zingen en dichten, die in aloude, van geslacht tot geslacht mondeling overgeleverde volksgezangen en sagen voor ons is bewaard gebleven, had ongetwijfeld niet uitsluitend haar oorsprong in godsdienstige aandoeningen en den drang tot haar uitingen..

Wij hebben vroeger opgemerkt, hoe de, langs den weg van wetenschappelijk onderzoek opgegaarde, materie van *geleerdheid*, en niet de formeele wetenschappelijkheid, de grens bepaalt tusschen de betrekkelijk kleine geleerde wereld en de andere standen in de maatschappij. Want de formeele elementen van het wetenschappelijk onderzoek, wier bewuste, met scherpzinnigheid en omzichtigheid gepaarde, consequente en systematische toepassing den karaktertrek der geleerde wereld vormt — de in de algemeene menschelijke natuur aangelegde uitingen en werkzaamheden van de redelijkheid — zij zijn als 't ware de vangarmen en voelhoorns, waarmede wij de gegeven werkelijkheid omzetten in begrippen, d. i. haar zooveel mogelijk leeren kennen, en die begrippen verwezenlijken in de werkelijkheid, d. i. haar handelend veranderen en gebruiken voor de doeleinden, die wij ons stellen. Het „wetenschappelijk" werkzaam zijn vormt een verschil van gradueele en niet van specifieke waarde, tusschen den geleerden stand en de overige standen der maatschappij. Evenzoo met de kunst. Als hooge, niet zonder bijzonderen, begunstigenden aanleg en genialiteit te verkrijgen kunstvaardigheid, is zij een bijzondere, te allen tijde slechts weinigen te beurt gevallen gave en bevoorrechting. Maar als lagere kunst, vooral berustend op ongemeene, organische eigenaardigheid van oog en oor, en van vaardigheid in copieeren en navolgen, is zij, in een of meer van haar bij-

zondere arbeidsvelden, een gemeengoed van ontelbaar velen onder alle standen van de maatschappij. Het innerlijk wezen van alle kunst: uitdrukking van het ideëele, uit de individueele en gemeenschappelijke wereld van gevoel en gedachte, in passende reëele vormen of gestalten, en het idealiseeren en symboliseeren van het reëele, in voor het geestesoog doorschijnende vormen — is immers het laten gelden van de eigen waarde van het innerlijk en uiterlijk aan het empirisch Ik objectief gegevene, dat een element is van de redelijkheid. Vandaar dat het moeielijk is, behalve de gewrochten van de hooge kunst, één van de dingen te noemen, die de stoffelijk-geestelijke werkelijkheid uitmaken, waarin wij leven, hetwelk niet, in zijn gestalte en den samenhang daarvan met zijn beteekenis en bestemming, duidelijke sporen draagt van de verschillende graden dier wijdverbreide kunstvaardigheid en het daaraan ten grondslag liggend schoonheidsgevoel, zij het ook natuurlijk niet met algemeene bevrediging van den goeden smaak der meest aesthetisch ontwikkelden.

De geheele uiterlijk waarneembare werkelijkheid, waarin wij leven, vertoont ons, buiten de voortbrengsels van hooge kunst uit de kunstenaarswereld, in de zeer groote meerderheid van haar bijzondere gestalten, in meerdere en mindere mate, den invloed van den algemeen menschelijken kunstzin. De onderste klasse der maatschappij merkt dat niet op onder den zwaren druk van stoffelijke en geestelijke armoede, waaronder zij helaas moet leven. En er zijn er nog genoeg onder de meer en meest bevoorrechte standen, die geen behoefte kennen aan bevrediging van het gevoel voor 't schoone. Maar dezen kunnen toch niet anders dan zich schikken onder de wet der maatschappelijke vormen van omgang en verkeer, en deel nemen aan het beschaafde, gezellige leven, dat zijn eigen zeden handhaaft, onder den psychologischen dwang voor vrees voor de rechtbank der openbare meening.

In die vormen, als gebiedende wet, van geldenden, maatschappelijken en gezelligen omgang hebben wij niet alleen een gewrocht van individueele en gemeenschappelijke zedelijkheid te zien, maar ook de groote waarde van den, in die vormen uitgedrukten, schoonheidszin voor aankweeking en onderhouding van zedelijkheid te erkennen. Wat toch zijn die vormen van

omgang en verkeer anders, dan waarneembare uitdrukkingen van hetgeen den mensch tegenover den mensch betaamt, naar den aard der verschillende betrekkingen, waarin mensch tegenover mensch kan komen te staan? Namelijk: achting voor den medemensch, als gelijksoortig persoonlijk wezen in 't algemeen, en erkenning van gelijkheid of onderscheid van rang en stand in vormen van beleefdheid, in 't bijzonder. Eerbiediging van elkanders verborgen, aan de openbaarheid met recht en reden te onttrekken, innerlijk leven en streven, in den vorm van bescheidenheid en terughouding in rechtstreeksch en zijdelingsch vragen. Deelneming in elkanders smarten en vreugden. Dit alles en meer, wat ik nog kon noemen, maakt het gebied der „goede manieren", uit.

Die „goede manieren" hebben zeer hooge zedelijke waarde. Als elke van buiten gegeven wet, zijn zij opvoedster tot de bemachtiging en ontwikkeling der vrije, in het eigen zieleleven gewortelde en aangroeiende zedelijkheid. Wanneer is de zedelijkheid wat zij behoort te wezen? Als zij in het zieleleven een gevestigde kracht ten goede is, in gevoelen en willen, en zich dus onvermijdelijk in 's menschen doen en laten, leven en streven openbaart: zin en wil voor het den mensch betamend bestaan en gedrag. Die zin en wil is het levendige, den wil, onder voorlichting van het redelijk-zedelijk verstand en inzicht, bewegende en besturende, zedelijk gevoel. Dat gevoel voor het zedelijke, het zelfgevoel van den op alzijdig humaan leven en streven aangelegden, mensch is gevoel voor de volstrekte waarde van de zedelijkheid. En hoe wordt dat gevoelvolle erkennen van de volstrekte waarde der zedelijkheid in het empirisch Ik opgewekt? Immers in den regel door voorgehouden, onder de aandacht gebrachte, aantrekkelijke en aangrijpende idealen; aantrekkelijk en aangrijpend, omdat zij beantwoorden aan hetgeen er sluimert in den menschelijken aard en aanleg. Die idealen nu zijn geen natuurvoortbrengsels, maar scheppingen van de kunst. Zoo ook die beschaafde vormen van maatschappelijk en gezellig verkeer. Die vormen zijn niet in alle tijdperken der geschiedenis, noch bij alle nationaliteiten dezelfde, maar in concreto zijn alle de waarneembare uitdrukkingen van hetgeen het concreete schoonheidsgevoel bevredigt, omdat zij uitdrukken wat geacht wordt het zedelijk betamende te zijn.

Die hooge waardeering van de wellevendheid als levenskunst, met betrekking tot de uiterlijke vormen van het onderling verkeer, schijnt de gegronde bedenking voorbijtezien, dat het innerlijk doorgaand voelen en bedoelen, in den regel, wel niet volkomen zal beantwoorden aan die schoone gestalten voor een gelijksoortig gehalte. Ondoordacht spreekt men dan met zekere minachting van het conventioneele. Doch men vergeet, dat die wellevendheid, gelijk alle kunst, haar oorsprong heeft in de aandrift van het menschelijk wezen (als op ontwikkeling van het allereerst nog maar in kiem aanwezige aangelegd), om niet het feitelijk gebrekkige, maar het in zijn soort volkomene, als doeleinde te stellen en natejagen. En die aandrift is het wezen van het redelijk-zedelijk schoonheidsgevoel, welks bevrediging een ingeboren behoefte is. Het is waar, in de vormen zijner wellevendheid geeft de mensch, maar al te dikwerf, den schijn van beter te wezen dan hij is. De onzedelijke mensch geeft dien schijn, òf door onnadenkende volgzaamheid aan de zeden, òf met opzet uit zelfzuchtige motieven en bijoogmerken. De mensch van goeden wil schijnt dikwerf oogenblikkelijk wel beter dan hij is, maar niet beter dan hij werkelijk wil wezen; en hij ondergaat gaandeweg den reinigenden en vormenden invloed van zijn eigen idealen. Onze wellevendheid, als de waarneembare gestalte van een zedelijk en daarom aantrekkelijk karakter, is een weldadige macht, die den ernst van 't zedelijk streven onderhoudt en de waarde van het Ideaal blijvend doet gevoelen. Het woord dat Goethe op Mignon's lippen legt: „Lasst mich scheinen bis ich werde" drukt deze gedachten zeer schoon uit [1]).

§ 17.

De godsdienst.

1. Godsdienst wordt in subjectieven zin gebruikt voor de godsdienstige gemoedsgesteldheid of vroomheid, en in objectieven zin voor de in leer en eeredienst verschijnende gestalte van die zielsstemming.

Als zielsstemming is godsdienst gegrond in het besef van

1) *Chr. Sigwart*, Kleine Schriften, S. 274.

de afhankelijkheid in oorsprong en de beperktheid in kracht en hoedanigheden van het menschelijk wezen. Ook deze eigenaardigheid van zijn natuur wordt de mensch in zijn zelfgevoel gewaar, evenals deze eigenaardigheid, dat hij een wezen is met eigen bestemming, die hij als gediend wordend en dienend lid van een, in gelijksoortige wezens verwezenlijkt, geheel moet trachten te vervullen. Dat zelfgevoel omtrent afhankelijkheid en beperktheid ontwaakt onder den invloed der allereerste aangrijpende en neerdrukkende ervaringen, dat men leeft te midden van geweldige, alle menschelijke machten te boven gaande, natuurverschijnsels en te midden van gedurige botsingen in de menschenwereld, tusschen eigen wenschen en vermogens en de macht en wil van medemenschen. En als nu dat zelfgevoel omtrent afhankelijkheid en beperktheid in verband wordt gebracht met de overtuiging, dat er bovenzinnelijke, in de natuur en in de menschenwereld machthebbende, wezens zijn, met wie men zich in betrekking kan stellen en wier aandacht men tot zich kan trekken, dan is er godsdienstig gevoel.

Die betrekking aan te knoopen en te onderhouden wordt dan van zelf tot een betamend bestaan en gedrag gerekend en blijkt dus de samenhang van godsdienstig en zedelijk gevoel. Maar tevens blijkt dan, hoe het gevoel voor het zedelijke of betamende, de drijfveer is tot den toeleg, dien het godsdienstig gevoel in 't leven roept, van zich in betrekking tot die erkende en vereerde bovenzinnelijke macht te stellen. De godsdienst is dus een gewrocht van de zedelijkheid. Maar op haar beurt, wordt de godsdienst dan verder kweekster van de zedelijkheid, zoodra aan die vereerde bovenzinnelijke macht een bepaalde wil wordt toegeschreven omtrent het bestaan en gedrag, van wie haar vereeren. Langs dezen weg verkrijgt de werkzaamheid van het zedelijk gevoel, de toeleg op een betamend bestaan en gedrag, het karakter van gehoorzaamheid aan den goddelijken wil. Zoo bepaaldelijk in de godsdiensten die door hun belijders geacht worden te rusten op bovennatuurlijke openbaring: de Israëlietische, Christelijke en Mohammedaansche godsdiensten. Het komt echter ook op het onafhankelijk standpunt van godsdienstwijsbegeerte voor, dat de onbetwijfelde samenhang van zedelijkheid en godsdienst, in de geschiedenis van het menschelijk geslacht en in tallooze in-

dividueele levens, zóó wordt opgevat, dat godsdienst bron en drijfveer van zedelijkheid zal zijn.

Bij die opvattingen is het eigenlijk een reeds gevorderde ontwikkeling van de ideeën en idealen voor een, den mensch betamend, bestaan en gedrag, waarop gedoeld wordt. Doch als wij, zooals behoort, niet alleen de zedelijke waarde van den mensch in het voorrecht van reeds gevorderde beschaving zoeken en dus ook op de nog weinig of niet beschaafden en op de niet onder den invloed van het ethisch gehalte der Israëlietische, Christelijke en Mohammedaansche godsdiensten levenden onze liefdevolle aandacht vestigen, dan springt in het oog, dat zedelijke zelfbepaling, onderdrukking van zelfzuchtig, zinnelijk verlangen en willen, hoe primitief ook, is moeten voorafgaan in de vroegere menschengeslachten, vóórdat zij in ceremonieel van offer en andere plechtigheden uitdrukking gaven aan het godsdienstig gevoel. Uit onze opvatting van de zedelijkheid, als algemeen menschelijk verschijnsel, en als haar begin hebbend in het bewustzijn van soortelijk onderscheiden te zijn van de dieren, vloeit van zelf voort, dat oorspronkelijk niet de godsdienst bron en drijfveer van de zedelijkheid is geweest, maar omgekeerd zedelijkheid van de godsdienst.

Hier breekt het handschrift af, terwijl uit geen aanteekening blijkt wat de overledene daaraan nog mocht hebben willen toevoegen.

HET TIJDVAK VAN ISRAËLS HERSTEL.

III[1].

Nouvelles Etudes sur la Restauration Juive après l'exil de Babylone, par A. van Hoonacker, Professeur à l'Université de Louvain (Paris, Ern. Leroux; Louvain, J. B. Istas, 1896. VII. 311).

Die Entstehung des Judenthums. Eine historische Untersuchung von Eduard Meyer (Halle u. S. Max Niemeyer, 1896. V. 243).

Göttingische gelehrte Anzeigen, Febr. 1897. S. 89—97. Beoordeeling van Meyer's boek door Julius Wellhausen.

Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judenthums. Eine Erwiderung von Eduard Meyer (Halle, Max Niemeyer, 1897. 26).

Naar aanleiding van de geschriften waarvan de titels hier boven staan voel ik mij gedrongen nog eens terug te komen op de geschiedenis van Israël in het Perzische tijdvak. Ik begrijp zeer goed dat menigeen van de discussie over dit onderwerp langzamerhand verzadigd wordt; maar de vragen die het hier geldt zijn te belangrijk en van de beantwoording er van hangt te veel af voor onze opvatting van de ontwikkeling van Israëls godsdienst dan dat wij ze mogen laten rusten. Evenwel, niet alles moet in discussie blijven; ik voor mij althans denk niet meer terug te komen op Ezra 3; van dit verhaal behoeft de ongeloofwaardigheid niet meer te worden aangetoond. Ook is het thans mijn plan niet, de geschiedenis van het geheele tijdvak weer te behandelen, noch de voorstellingen die tegenover de mijne geplaatst worden, en die vaak even-

1) Verg. Theol. Tijds. XXIX, bl. 77—102; XXX, bl. 489—504.

zeer van elkander als van de mijne verschillen, in haar geheel te beoordeelen. Ik stel mij voor thans alleen te spreken over de geloofwaardigheid van den terugkeer der ballingen tijdens Cyrus. Dit toch is m. i. de hoofdzaak; ware in dezen eenstemmigheid te verkrijgen, dan zouden ook de vele kwestiën de geschiedenis van Ezra en Nehemja rakende gemakkelijker worden uitgemaakt. Dat ik nu op dit onderwerp terugkom, is niet alleen omdat aan de geloofwaardigheid van dien terugkeer door geleerden als Van Hoonacker en Ed. Meyer zoo beslist wordt vastgehouden, maar ook omdat ik meen, dat in dezen nog een en ander dient overwogen te worden waarop tot dusverre niet genoegzaam de aandacht gevestigd werd.

Wanneer ik in dit stuk mij meer bezig houd met Meyer dan met Van Hoonacker, schrijve men dit niet toe aan geringer waardeering van het werk van den Leuvenschen hoogleeraar; het is eene ernstige en degelijke studie, en hoffelijker polemiek dan door dezen geleerde wordt door niet velen gevoerd. Maar het boek van Meyer is, naar ik meen, meer algemeen dan het andere bekend geworden, en bij slot van rekening sta ik dichter bij den Duitschen dan bij den Belgischen geleerde. De discussie wordt zoo moeielijk als de een van zoo gansch andere praemissen uitgaat als de ander. Hoe kan men, met gegronde hoop van tot elkander te naderen, over de historische waarde der in *Ezra* en *Nehemja* medegedeelde berichten van gedachten wisselen, als men het niet eens is over de gedeelten in die boeken aan den Kroniekschrijver toe te kennen en over de waarde van diens auteurs historiografie? Dergelijke „Vorfragen" kunnen in eene discussie als deze niet incidenteel worden behandeld; is men het hierover niet eens, dan is het, geloof ik, beter tijdelijk de discussie te staken. Het is hierom dat ik in deze verhandeling mij voornamelijk bezig houd met het betoog van Meyer, zonder, naar ik hoop, mijn geëerden Leuvenschen bestrijder te kort te doen.

Meyer handhaaft in zekeren zin minder dan Van Hoonacker. Houdt deze de geloofwaardigheid staande van de verhalen in Ezra 1 en 3, Meyer verdedigt, niet de geloofwaardigheid dier verhalen, maar alleen de historiciteit van de overlevering, door den Kroniekschrijver op zijne wijze bewerkt, dat er tijdens Cyrus en volgens zijne vergunning een terugkeer van

ballingen uit Babel naar Judea heeft plaats gehad. Als ik het betoog van Meyer ga toetsen, begin ik met mijne bevreemding uit te drukken, dat hij de argumenten door mij en anderen aan Haggai en Zacharja ontleend niet poogt te weerleggen. Want wat hij S. 123 daarvan zegt is zelfs niet een schaduw van weerlegging. Daar heet het, dat „was Kosters so aufgefallen ist", nl. dat er van eene tegenstelling van gewezen ballingen en de bevolking des lands in de geschriften dier profeten niets is te merken, zich heel eenvoudig laat verklaren hieruit dat de oude bevolking zich zonder bezwaar bij de teruggekeerden had aangesloten, zoodat „het gansche volk des lands" eene eenheid was met Zerubbabel, Jozua en de priesters aan het hoofd. Alsof hier mijn voornaamste argument ook maar met één vinger wordt aangeroerd! Alsof wat mij zoo opgevallen is niet heel wat meer was dan wat M. zoo doodeenvoudig weet te verklaren. De groote vraag, waaraan M. zelfs niet een oogenblik de aandacht geschonken heeft, is deze: Hoe komt het dat die profeten, zoo kort na den ondersteldn terugkeer, tot hun volk spreken zonder ooit op dit groote feit ook maar te zinspelen? dat zij altijd door zich uitlaten alsof de straftijd onafgebroken voortduurt? dat zij, waar zij het volk opwekken tot den tempelbouw, geen enkele maal het volk bemoedigen door hen te wijzen op de gunst van Jahwe zich openbarend in de terugbrenging van duizenden weggevoerden naar hun vaderland? Dát was mij zoo opgevallen en dàt valt mij nog zóo op, dat ik daarom nog steeds blijf twijfelen aan den terugkeer van het jaar 537. Men bedenke daarbij, dat Haggai en Zacharja tijdgenooten zijn van het feit in kwestie, en dat getuigenissen van later levenden wel heel sterk moeten zijn, om het argument aan de geschriften dezer mannen ontleend te ontzenuwen. Ik geloof dat hun zwijgen over eene gebeurtenis van den jongsten tijd, waaraan zij in hunne prediking voor hun doel de krachtigste drangredenen hadden kunnen ontleenen, voor de beantwoording van de vraag: zijn de ballingen onder Cyrus teruggekeerd? van de grootste beteekenis is. Dat M. dit hoofdargument tegen de historiciteit van den terugkeer onder Cyrus niet goed onder het oog heeft gezien, vermindert m. i. al terstond de kracht van zijn pleidooi.

Beter dan Meyer heeft van Hoonacker het gewicht van dit argument gevoeld; waarom deze het dan ook opzettelijk bestrijdt. Ik ben echter door hem in geenen deele van ongelijk overtuigd. Had ik er nadruk op gelegd, dat volgens Haggai en Zacharja de straftijd nog steeds voortduurt, mijn bestrijder beweert dat in Zach. 7 en 8 uitdrukkelijk verkondigd wordt „que le temps de chatiment a pris fin”. Dit is onjuist: de profeet zegt niet dat dat einde er nu reeds is, maar dat het, nu de tempel herbouwd wordt, weldra zal komen. Op de vraag, of men nog langer vasten moet, rouwend over den door Jahwe zijn volk toegezonden rampspoed, antwoordt Zach. niet: neen, want de straftijd is afgeloopen — maar: bouwt voort, beoefent recht en gerechtigheid, en dan zullen eerlang de vastendagen feestgetijden worden. In het vierde jaar van Darius wordt het einde van den straftijd nog verwacht en door Zacharja beloofd; met het jaar 537 was dus stellig de straftijd nog niet uit. De zeventig jaren, bij den afloop waarvan volg. Jer. 29 : 10—14 de terugkeer zou plaats hebben, naderen eerst op het tijdstip waarop Zacharja hier spreekt (7 : 15) hun einde.

Hoogst merkwaardig is de poging van dezen geleerde om het door mij aan Zach. 1—6 ontleende bewijs tegen de geloofwaardigheid van Ezra 1 te ontzenuwen. Hij geeft toe dat ik „avec beaucoup de raison” doe opmerken, dat de profeet hier telkens spreekt als duurde de straftijd voort. Maar dit bewijst, volg. v. H., niet dat dit in Zacharja's tijd inderdaad nog het geval was. Zacharja toch wordt in de hier vermelde visioenen verplaatst in het verleden, zoodat hij dingen die reeds gebeurd zijn als nog toekomstig ziet. „Dans ses visions Zacharie est reporté, pour contempler les événements de la restauration, à un moment du passé où ils se préparent; il les voit se dérouler devant lui, en perspective, et nous les décrit tels qu'il les voit, au point de vue où il se trouve placé pour recevoir les révélations d'en haut”. Dat menschen van verre zullen komen en bouwen aan den tempel (6 : 15) is dus het bericht van iets dat reeds gebeurd is, in den vorm eener voorspelling. Evenzoo is het met de bedreiging tegen de natiën die Jahwe's volk hebben buit gemaakt en met de voorspelling dat de vier horens zullen worden afgehouwen

(2 : 1—4, 12 v.): op het oogenblik dat Zacharja dit ziet en hoort is het reeds gebeurd, door de verovering van Babel door de Perzen; alleen ziet de profeet het in zijn visioen als toekomstig. Op gelijke wijze zal de profetie van de vlucht uit het Noorderland naar Sion (2 : 9—11) te verklaren zijn: de profeet, op zijn standpunt in het verleden, wekt op tot hetgeen reeds heeft plaats gevonden. De argumenten die Prof. van Hoonacker voor deze vreemde opvatting aanvoert zijn deze, dat Zacharja niet kan voorspeld hebben wat reeds geschied was, b. v. den herbouw des tempels, waarmede men in zijn tijd bezig was; ook kon het Babel der Perzen niet het voorwerp van Jahwe's toorn zijn. Edoch, hierbij wordt voorbij gezien dat op het oogenblik waarop Zacharja spreekt de tempel nog niet herbouwd is; zoodat de profetie, dat er bouwers uit de ballingschap zullen komen zeer goed ter plaatse is; en verder, dat de naam Babel, ook toen dit rijk in de macht der Perzen was, ja, nog veel later, door de Joden is gebruikt ter aanduiding vàn de wereldmacht, welke ook, die Israël overheerschte. Babel had wel van meester verwisseld, maar was de kerkermeester der ballingen gebleven (verg. Neh. 9 : 36 v.). Voor den dichter van Ps. 137 behoort de ballingschap tot het verleden, en toch stort hij al zijn haat over Babel uit. Inderdaad, wat v. H. aanvoert, dat Babel, ook al was het in de macht der Perzen, nog voor Zacharja de vijand van Israël is, wettigt de meening niet, dat wij hier gezichten hebben waarin wat reeds geschied is in den vorm van profetie voorgesteld wordt. Van zulke gezichten vinden wij elders in het O. T. geen voorbeeld; en er is niets in de bedoelde visioenen dat ons recht geeft er dit karakter aan toe te kennen.

Het is natuurlijk vaak gebeurd dat O. Tische schrijvers aan een of ander oud profeet de voorspelling van iets dat in hun tijd reeds geschied was op de lippen legden (zie b. v. 1 Kon. 13), maar dat een profeet zelf in den vorm van voorspelling zou hebben gekleed wat voor hem en zijne hoorders tot het verleden behoorde, hiervan zou in het O. T. Zacharja het eenige voorbeeld zijn.

Ik voor mij ben door dit betoog van van Hoonacker niet weinig versterkt in mijne overtuiging, dat voor het getuigenis van Zacharja's voorspellingen het verhaal van den terugkeer

tijdens Cyrus niet bestaan kan. Als men, om de geloofwaardigheid hiervan te redden, òf, zooals Dr. Eerdmans wilde, Zacharja moet verzetten uit het tweede jaar van Darius naar het tweede van Cyrus, vóor den ondersteldeu terugkeer, òf met van Hoonacker Zacharja moet beschouwen als een profeet die, in nachtelijke visioenen, verplaatst wordt in het verleden, om met het geestesoog als toekomstig te aanschouwen wat zijne tijdgenooten al in de werkelijkheid gezien en beleefd hadden, dan staat het m. i. met die geloofwaardigheid niet al te best.

De geloofwaardigheid van den terugkeer der ballingen onder Cyrus staat voor Meyer vast hoofdzakelijk op grond van de edicten der Perzische koningen, met name dat van Ezra 5 en 6, en van de lijst der teruggekeerden in Ezra 2 en Neh. 7 : 6—73. Ik stel mij voor te onderzoeken welke bewijskracht aan deze stukken voor het betwiste feit kan worden toegekend, en begin met het tweede. Indien die lijst, die ons, ook volgens M., in *Nehemja* zuiverder dan in *Ezra* is overgeleverd, inderdaad is waarvoor zij zich uitgeeft, dan is het pleit ten gunste van hen die den terugkeer onder Cyrus voor een feit houden beslist. Maar onzerzijds is beweerd, dat in die lijst allerlei voorkomt dat met haar karakter van „lijst van teruggekeerden" niet is te rijmen, en wordt derhalve aangenomen dat zij eerst door omwerking en uitbreiding dat karakter heeft gekregen. M. bestrijdt dit. Volgens hem is o. a. de opgave (Neh. 7 : 66) dat de gansche gemeente bestond uit 42.360 man, ongerekend de slaven en slavinnen, zeer goed te verstaan van de teruggekeerde ballingen; want, naar zijne berekening (S. 108 ff.), zijn in 597 en 586 ongeveer 40.000 Judeesche mannen weggevoerd. Hoe M. aan dat cijfer komt? Niet uit de historische gegevens, maar door een eigenaardig soort van redeneeren over „historische waarschijnlijkheid", dat zeer weinig bewijst. De gegevens zijn deze: in 597 zijn weggevoerd zeven duizend aanzienlijken (כל־אנשי־החיל) en 1000 handwerkslieden en slotenmakers (2 Kon. 24 : 16; de opgave van vs. 13 v. komt, ook volgens M., niet in aanmerking) [1]),

1) Van Hoonacker, *Nouvelles Etudes* (p. 44 s.), houdt omgekeerd vs. 16 voor onecht. Het maakt een verschil van 2000 man.

dus 8000 mannen. In 586 is weggevoerd: Sedekia, zonder zijn leger, dat ontkwam (2 Kon. 25 : 4—7; Jer. 39 : 4—7), en verder: het overige volk dat in de stad was overgebleven, de tot Nebukadresar overgeloopenen en יתר ההמון (2 Kon. 25 : 11 v.; Jer. 52 : 15 v.). Hier is, naar het schijnt, alleen van Jeruzalemmers sprake; want dat met de rest van ההמון, zooals M. wil (zie Anm. 1 S. 111), de bevolking des lands in tegenstelling met die van de hoofdstad bedoeld zou zijn, is niet waarschijnlijk. Immers, van eene wegvoering van een deel der landbevolking is nog niets gemeld; welke *rest* kan hier dan gemeend zijn? En bovendien moet hier wellicht met Jer. 52 : 15 האמון gelezen worden: de rest der werkmeesters, dat zijn dus die welke na de 2 Kon. 24 : 16 verhaalde wegvoering in de hoofdstad gebleven waren. Van eene wegvoering der landbevolking wordt ons eigenlijk zeer weinig gemeld; want wat men daaromtrent zou willen afleiden uit Jer. 40 : 7 ontvalt ons, als wij daar naar LXX, met Giesebrecht [1]), de woorden ומדלת הארץ מ schrappen; dan toch staat er niet, dat Gedalja werd aangesteld over mannen, vrouwen en kinderen, en *over diegenen van de geringen des lands* die niet naar Babel waren weggevoerd — maar alleen, dat Gedalja werd aangesteld over mannen, vrouwen en kinderen die niet weggevoerd waren; dus ongeveer hetzelfde als 40 : 5, waar het heet, dat de koning hem had aangesteld over de steden van Juda. Nu beweer ik natuurlijk niet, dat in 586 geen anderen dan Jeruzalemmers in ballingschap gingen; dit zou mij verboden worden door de uitdrukking (2 Kon. 25 : 22): „Juda werd van zijn bodem weggevoerd", en het ligt in den aard der zaak, dat vooral uit den naasten omtrek der hoofdstad velen het lot van hare bevolking deelden; maar de teksten leeren dat de massa der gedeporteerden uit Jeruzalemmers bestond; heel natuurlijk trouwens, daar de wegvoering na den val van Jeruzalem plaats had.

Hoe groot kan nu het aantal gedeporteerde Jeruzalemmers geweest zijn? Wij zullen het aan de hand van M. zelven eens uitrekenen. Jeruzalems bevolking bedroeg, volgens hem, omstreeks 21.000—24.000 zielen, het aantal mannen boven de 17 jaar was

1) *Das Buch Jeremia*, S. 214, „ומדלת הארץ scheint aus 52 : 16 eingedrungen".

„rund ein Drittel", dus ongeveer 8000. Hiervan zijn in 597 weggevoerd o. a. 7000 krijgslieden — want dezen waren volg. M. bijna allen Jeruzalemmers; immers, „von den Landorten wird er (Jojachin), als die Chaldäer im Lande standen, kaum irgend welchen Zuzug erhalten haben". Die 1000 handwerkslieden en slotenmakers, volg. 2 Kon. 24 : 16 in 597 weggevoerd, waren natuurlijk ook Jeruzalemmers. Volgens M.'s berekening moesten er dus na 597 geen mannen boven de 17 jaar meer in Jeruzalem zijn. Toch heeft er, volgens 2 Kon. 25 : 11, in 586 weer eene deportatie van Jeruzalemmers plaats; al nemen wij aan dat er van het land duizenden mannen ter verdediging van de stad in haar zijn opgenomen, dit helpt ons niet uit den brand; want juist het leger van Sedekia, zoo wordt ons uitdrukkelijk verzekerd, dát ontkomt, dat wordt niet naar Babel gezonden. De ± 32.000 mannen, die volg. M. bij den val van Jeruzalem naar Babel zijn weggevoerd, moeten dus nagenoeg allen van buiten Jeruzalem zijn. En van die zeer groote deportatie der landbevolking reppen onze bronnen zoo goed als niet. Welk recht heeft M. dan om dat énorme cijfer te stellen? De teksten die ons ten dienste staan geven hem daartoe eenvoudig geen recht.

Prof. Van Hoonacker ook tracht aan te toonen dat het cijfer der weggevoerden dat der volgens onze lijst teruggekeerden rechtvaardigt. Hij doet dit o. a. door aan te nemen dat het cijfer 10.000 van 2 Kon. 24 : 14 alleen slaat op de onmiddellijk daarvóór genoemde helden, zoodat in 597 behalve dezen nog „gansch Jeruzalem" d. i. „la masse .... des habitants de Jérusalem" is weggevoerd. Deze verklaring schijnt mij zeer gekunsteld en zal, denk ik, niet veel bijval vinden. Evenmin de gissing, door denzelfden geleerde geopperd, dat de in 597 en 586 in Babylonië aangekomen ballingen zich kunnen vereenigd hebben met de vroeger door Sanherib weggevoerden. Onze lijst toch spreekt uitdrukkelijk van den terugkeer van door Nebukadresar in ballingschap gezondenen; en voorts weten wij volstrekt niet waar die door Sanherib verplaatste Judeërs zijn gebleven; daar wij nooit meer van hen hooren, zijn zij waarschijnlijk met de heidenen in wier midden zij zich nederzetten samengesmolten. Intusschen schijnt mij het cijfer van de door Sanherib weggevoerden (ruim 200.000) niet zeer be-

trouwbaar, als ik het vergelijk met dat der door Sargon weggevoerde Israëlieten, bij den val van Samarië, hetwelk, volgens het getuigenis van dezen koning zelven (inscriptie van Khorsabad, r. 24), niet meer dan 27.290 personen bedroeg. Zou de wegvoering der Judeërs tijdens Hizkia van meer beteekenis zijn geweest dan die der Israëlieten bij den ondergang van hun rijk? Nog daargelaten de onwaarschijnlijkheid dat dan reeds in 701, volgens Meyer's berekening van het bevolkingscijfer, bijna al de inwoners van Juda in ballingschap zouden zijn gegaan.

Vooral heeft M. tegen zich Jer. 52 : 28—30, waar het heet, dat in Nebukadresars 7de jaar (598) 3023 Joden, in zijn 18de (587) 832 zielen uit Jeruzalem, in zijn 23ste (582) 745 Joden, in het geheel 4600 zielen zijn weggevoerd. Met Stade echter neemt hij aan, dat hier niet de hoofddeportatiën bedoeld zijn, maar dat het eerste cijfer geldt eene wegvoering uit de landsteden van Juda in het jaar vóor de wegvoering van Jojachin, en het tweede het getal der overloopers tijdens het beleg. Dan zouden wij hier een lijstje van aanvullingscijfers hebben. Doch dit is het karakter van ons lijstje niet: het bevat eene optelling van alle door Nebukadresar in ballingschap gezondenen, blijkens het opschrift: Dit is het volk dat Nebukadresar heeft weggevoerd [1]). Wat nog duidelijker blijkt, als wij vs. 27b: En Juda werd van zijn bodem weggevoerd — beschouwen als mede tot dit stuk behoorend. Of we nu hebben aan te nemen, dat in de eerste twee opgaven bedoeld worden de wegvoeringen van 597 en 586, en derhalve deze auteur, een ander dan die van *Koningen*, eene afwijkende chronologie volgt, dan wel met Ewald en Giesebrecht gissen, dat in plaats van het 7de het 17de jaar moet worden gelezen, zoodat wij hier alleen de cijfers van de tweede wegvoering zouden hebben — in elk geval leert dit lijstje, dat de tweede deportatie veel geringer dan de eerste was. Voor deze meening, ook door Stade, al is het niet op grond van dit lijstje, voorgestaan, is inderdaad veel te zeggen. Ik wil echter op de cijfers van Jer. 52 geen

1) Dit geldt ook tegen de gissing van Van Hoonacker (l. c. p. 56 s.), dat wij hier zouden hebben eene lijst, niet van alle weggevoerden, maar van zekere personen en geslachten aan wier gevangenneming men bijzonder gewicht hechtte: „mentionnant d'une manière speciale les individus et les familles dont ils tenaient avant tout à s'assurer".

te grooten nadruk leggen, en houd alleen staande, dat M.'s gissing, dat bij den ondergang van Jeruzalem niet minder dan 32.000 mannen zijn weggevoerd, geen steun in de teksten vindt. M.'s redeneering, waardoor hij dit getal tracht te rechtvaardigen, bestaat voor een goed deel uit algemeenheden. Als hij zich beroept op „de historische waarschijnlijkheid" en de „völlig unanfechtbare, zeitgenössische Ueberlieferung" — dan vragen wij: wat beteekent die historische waarschijnlijkheid als zij met de historische gegevens in strijd is? en voorts: waar ergens vindt M. die „völlig unanfechtbare, zeitgenössische Ueberlieferung"? Zijn resultaat: 40.000 Joodsche mannen zijn in 597 en 586 weggevoerd, is op lange na niet bewezen.

Meyer verdedigt verder de stelling dat Juda, na de wegvoering van 586, een vrij wel ontvolkt land was. Dat hij aan die stelling veel waarde hecht, laat zich hooren. Immers, zijn er in Juda bijna geen menschen overgebleven, dan moet men wel, alleen reeds om den herbouw des tempels te verklaren, den terugkeer van eene aanzienlijke schare ballingen aannemen. M. nu beredeneert dit aldus: In den tijd van Nebukadresar zal de bevolking van Juda ongeveer zoo groot zijn geweest als in dien van Sanherib; in de dagen van Sanherib nu bedroeg zij omstreeks 220.000 zielen, d. i. 50 tot 55 per □ kilom. Er moeten dus toen geweest zijn ± 70.000 mannen boven de 17 jaar. Daar van dezen 40.000 zijn weggevoerd en een betrekkelijk groot aantal naar Egypte is uitgeweken, is het hoog gerekend als wij aannemen dat er 10.000 of 15.000 mannen overbleven, die dan nog wel meestal „in den Ortschaften und auf den Aeckern des Südens" zullen gewoond hebben. Tot zoover Meyer. Dat de rekening niet uitkomt als er geen 40.000 mannen zijn weggevoerd — wat, naar wij zagen, niet bewezen is — spreekt vanzelf. Maar ook hiervan afgezien, kan dit betoog van M. niet worden aanvaard. Vooreerst steunt het cijfer van Juda's bevolking ten tijde van Sanherib op eene onjuiste exegese van woorden van Sanherib. Deze koning zegt (Prisma-inscriptie Col. III, 17 vv.), dat hij 46 vestingen van Juda veroverde, en 200.150 menschen, groot en klein, mannen en vrouwen, paarden, muilezels, ezels enz. daaruit heeft doen uitgaan (ul-tu kir-bi-šu-un u-šc-ṣa). Dit wil, beweert M., niet zeggen, dat de Assyrische

koning die menschen in ballingschap heeft weggevoerd, maar dat hij de bewoners voor de poort liet komen, opdat zij zich aan de genade des konings zouden onderwerpen; bij welke gelegenheid zij dan tevens geteld werden. Wij hebben hier dus, zegt M., eene opgave van het aantal bewoners van Juda tijdens Sanherib; telt men daarbij 21.000 tot 24.000 zielen voor Jeruzalem, dan hebben wij het totaalcijfer van Juda's bevolking. Ik vraag: is dit juiste exegese? Hoe vreemd dan die optelling van het vee! — maar vooral, dat šal-la-tiš am-nu niet beteekent „ik liet ze tellen als buit", maar „ik rekende ze voor buit" en voerde ze als buit mee, dat blijkt immers eenige regels vroeger, waar het heet van de inwoners van Ekron: de voornamen die gezondigd hadden, liet ik dooden; de stadbewoners die zonde en slechtheid gedaan hadden a-na šal-la-ti am-nu, den overigen schonk ik amnestie. Het is immers voor ieder die zien wil duidelijk, dat hier met a-na šal-la-ti am-nu niet bedoeld wordt: ik liet ze tellen, maar: ik voerde ze als buit weg. De lieden van wie dit gezegd wordt worden duidelijk onderscheiden van hen die vergiffenis kregen en in het land bleven. Ook leert 2 Kon. 18 : 32, waar uitdrukkelijk gezegd wordt dat Sanherib de Jeruzalemmers, als zij zich overgeven, zal deporteeren, dat deze koning gewoon was met de bevolking van veroverde plaatsen zoo te handelen. Indien dus het cijfer van de Prisma-inscriptie gebruikt mag worden ter vaststelling van het getal der inwoners van Juda, dan zou het tot eene gansch andere uitkomst brengen dan waartoe M. geraakt. Ik beweer niet dat de opgave bruikbaar is, ik betwist zelfs niet — wat ook Benzinger aanneemt — dat de bevolking van Juda bedroeg 50 tot 55 zielen per □ kilom., het is mij alleen te doen om in het licht te stellen hoe zwak de door M. aangevoerde bewijzen zijn.

Zuiver gissing is verder Meyer's bewering dat van de door de wegvoeringen tot op 30.000 mannen verminderde bevolking na het vertrek der naar Egypte uitgewekenen hoogstens tien tot vijftien duizend zouden zijn overgebleven. De „gansche Sjeërith", die door Ismaël uit Mispa weggevoerd (Jer. 41 : 10), straks door Johanan daarheen teruggebracht (vs. 14) en eindelijk naar Egypte geleid wordt (41 : 16—18; 43 : 5), bestaat blijkbaar alleen uit de aanzienlijken die te Mispa in Gedalja's onmiddellijke omgeving zich ophielden, en zullen hoogstwaarschijnlijk niet bij duizenden

zijn geteld. In elk geval, hoe hoog men dat cijfer ook moge aanslaan, het gaat niet aan met M. te verklaren, dat er na hun vertrek alleen nog maar in het Zuiden ettelijke duizenden achtergeblevenen woonden. De bevolking toch van *de steden van Juda*, waarover Gedalja volg. Jer. 40 : 5 was aangesteld, is niet mede uitgeweken; de omzwervende benden van Johanan en de andere krijgsoversten met de aanzienlijken te Mispa, „de prinsessen en al het volk dat te Mispa was overgebleven" (Jer. 41 : 10), waren waarlijk de eenig overgeblevenen niet.

Dit wordt, meen ik, ook vergeten in het betoog van Van Hoonacker, die (l. c. p. 62) verzekert, dat het aantal weggevoerden in 597 en 586, mannen, vrouwen en kinderen, verre de 200.000 overtrof; dus, naar M.'s berekening, gelijk was ongeveer aan de geheele bevolking van Juda. M. i. leggen deze geleerden veel te grooten nadruk op zekere plaatsen waarin van de wegvoering van het geheele volk, van de verkeering van Juda in eene woestijn enz. gesproken wordt. Zulke uitdrukkingen, voor een goed deel op rekening van oratorische overdrijving te schrijven, mogen niet naar de letter genomen worden. In Jer. 40 : 15 staat, dat met de verstrooiing van de Judeërs die bij Gedalja zijn *het overblijfsel* van Juda te gronde gaat; in 41 : 10, dat Nebuzaradan Gedalja had aangesteld *over het gansche overblijfsel des volks* te Mispa, alsof buiten Mispa geen sterveling woonde; in 42 : 8; 43 : 1 kan men lezen dat Jeremia te Mispa *het gansche volk*, zoo geringen als grooten, samenroept, en in 43 : 4 v. (verg. 41 : 16—18), dat het gansche volk niet naar Jahwe luisterde en dat Johanan c. s. *het gansche overblijfsel van Juda* naar Egypte brachten. Dat deze woorden echter niet letterlijk opgevat mogen worden, maar hiermede bedoeld worden alleen de aanzienlijken, bij Gedalja verzameld, blijkt uit Jer. 40 : 5, waar Gedalja heet aangesteld over *de steden van Juda*, die dan toch wel niet als onbewoond worden gedacht en welker gansche bevolking zich toch wel niet te Mispa zal hebben opgehoopt. Op zulke algemeene uitdrukkingen mag men geen betoog bouwen. Hoeveel ze waard zijn, blijkt uit het verhaal van den ondergang van het Noordelijke rijk. Uit 2 Kon. 17 : 6, 20, 23 krijgen wij den indruk dat gansch Noord-Israël weg is; volg. vs. 24 vv. was er zelfs geen priester overgebleven om den kolonisten den

dienst van Jahwe te leeren; en toch heeft Sargon, volgens zijn eigen getuigenis (zie boven), slechts 27.290 menschen (nišê), mannen, vrouwen en kinderen, weggevoerd. Het komt mij voor dat dit cijfer van Sargon, dat stellig niet te klein is opgegeven, gereedelijk dienen kan om ons eenig denkbeeld te geven ook van den omvang der deportatie van Juda; vooral omdat de cijfers, van deze laatste ons overgeleverd, daarmede zeer goed zouden harmoniëeren. Bij de voorstelling dat na den dood van Gedalja Juda een vrij wel onbewoond land was is voorts eene plaats als Ezech. 33 : 23—29 en het getuigenis van *Klaagliederen* moeilijk verklaarbaar; zie Theol. Tijds. XXIX, bl. 373—380. Mijne bestrijders hebben aan deze getuigenissen, die toch wel heel wat beteekenen, te weinig aandacht gewijd.

Ten slotte wensch ik er nog even op te wijzen, hoe in M's betoog het Zuiden de veelzijdigste diensten bewijst: als M. (S. 109) de bevolking van het land berekent, dan heet het „wenn wir, wie billig, von dem nur ganz sporadisch bewohnten Wüstengebiet im Süden absehen"; straks, in het betoog dat Juda zoo leeg is als een uitgeschudde zak, wordt ons in allen ernst verzekerd, dat van de tien tot vijftien duizend overgebleven mannen — natuurlijk met hunne vrouwen en kinderen — „weitaus die meisten in den Ortschaften und auf den Aeckern des Südens gesessen" (haben). Het Zuiden wordt derhalve als bewoond of als onbewoond voorgesteld al naar het betoog het vereischt.

Het bezwaar aan het cijfer van Neh. 7 : 66 ontleend, dat velen verhindert in die lijst eene lijst van teruggekeerde ballingen te zien, is dus, naar mijne overtuiging, geenszins uit den weg geruimd.

Evenmin is dit het geval met het bezwaar dat de optelling der burgerijen in Neh. 7 : 25—32, 36—39 oplevert. De bedoeling van de lijst in haar tegenwoordigen vorm is, dat de als inwoners van steden vermelde lieden, in die steden vóor de Ballingschap gewoond en bij den terugkeer zich daar opnieuw gevestigd hebben. Dit staat duidelijk in vs. 6 (Ezra 2 : 1): „Dit zijn de zonen van de medina .... die teruggekeerd zijn naar Jeruzalem en Juda, elk naar zijne stad". Dus de 95 uit Gibeon herkomstig keerden naar Gibeon, de 122 uit Michmas keerden naar Michmas terug, enz. Dit nu is onaannemelijk.

Men mag onderstellen, dat de ballingen de heugenis bewaard hadden van de plaatsen van waar hunne vaderen waren weggevoerd, en dat in den vreemde gemeenschappelijke herkomst een band was blijven uitmaken tusschen voormalige stad- en dorpsgenooten, maar men kan bezwaarlijk aannemen dat zij allen zich weer in diezelfde plaatsen hebben nedergezet. Gedurende hunne afwezigheid toch hadden tal van vreemden zich in Juda gevestigd; van menige stad zal de vroegere bevolking in Babel zijn achtergebleven; de eene plaats zou dus overbevolkt zijn geworden, terwijl de andere behoefte aan inwoners had. Hoe hoog men ook de voorliefde der ballingen voor de oude woonplaatsen van hun geslacht aansla, de omstandigheden hebben wis velen genoodzaakt, niet dáar maar elders hun verblijf te kiezen. Nu, Meyer vindt ook, dat hier wel wat van aan is; immers, hij zegt: men moet op dat „jeder in seine Ortschaft" niet te grooten nadruk leggen; hij geeft zelfs toe, dat naar Bethel, Ai, Michmas, Rama en Geba, Lydda, Hadid en Ono, wellicht ook naar Kirjath-jearim, Kefira en Beëroth, de vroegere bewoners niet zijn teruggekeerd. Maar wat wil dit zeggen? Niet minder dan dit, dat M. toegeeft dat van de bewoners van de 17 hier genoemde plaatsen (Senaä niet medegerekend) die van 11 zich niet in hunne voormalige woonplaatsen hebben gevestigd. Doch in plaats van nu ruiterlijk te erkennen dat de inkleeding volgens welke de lieden „elk naar zijne woonplaats" wederkeerden niet past bij de lijst zelve, bij de opgesomde namen van steden, maakt M., wonderlijk genoeg! de gevolgtrekking: „Die Angabe, jeder sei in seine Ortschaft zurückgekehrt, bleibt völlig verständlich, auch wo sie nicht überall buchstäblich wahr ist". In deze woorden goochelt hij het door hem zelven erkende feit weer weg dat de opgave stellig in elf van de zeventien gevallen bepaald onwaar is. M.'s stelling dat de opgave van vs. 6 bij vs. 25—32, 36—39 zeer goed past, is door hem eenvoudig niet bewezen. — Of moeten wij die bewering misschien toch onderschrijven, omdat de tegenovergestelde opvatting, dat de Joden hier worden opgeteld naar de plaatsen waarin zij niet vóor maar na de Ballingschap gevestigd waren, „nicht richtig" kan zijn, zooals M. zegt? Wat is er dan tegen die opvatting? Ik lees bij M., tot staving van dit oordeel,

niets anders dan dit: dat het Joodsche gebied van den naexilischen tijd veel kleiner was; m. a. w. dat lang niet al de hier opgenoemde plaatsen in de medina lagen. Dat zal wel waar zijn. M. stelt de uitgestrektheid van dit gebied vast uit Neh. 3 (S. 105—108) en laat het ons op een bij zijn werk gevoegd kaartje zien. Maar dit argument keert zich alleen tegen hem die, zooals M. zelf, meent dat vs. 6 (Ezra 2 : 1), in zijn tegenwoordigen vorm, een integreerend deel van de oorspronkelijke lijst is, niet tegen hen die beweren dat deze lijst oorspronkelijk eene lijst van de Gemeente is geweest. Niemand toch zal meenen, dat tot de Gemeente konden behooren alleen zij die in de medina woonden. Wij weten uit Neh. 3, dat zelfs aan den herbouw van den muur medewerkten bewoners van plaatsen die buiten de medina lagen; waarom zou de Gemeente zich tot dien kleinen kring beperkt hebben? En in het edict van Artahsjasta aan Ezra, door M. voor echt gehouden, wordt aan Ezra de jurisdictie toegekend zelfs over alle Joden in Abar-nahara (Ezra 7 : 25). Zou dan eene lijst der Gemeente zich tot de medina hebben moeten beperken? Ik constateer dus: M. heeft het onzerzijds tegen de lijst ingebrachte bezwaar niet ontzenuwd, en kan voorts de inkleeding van de lijst alleen handhaven door met dat „elk naar zijne stad" een beetje te knoeien. De zaak staat zoo, dat, als M. gelijk heeft in zijne bepaling van den omvang der medina — en hierin weerspreek ik hem niet — er in het opschrift der lijst eene kolossale tegenstrijdigheid schuilt, te weten in de uitdrukkingen: „Dit zijn de zonen der medina" en „zij keerden terug .... elk naar zijne stad". Woonden de hier genoemden in de medina, dan keerden zij niet terug elk naar zijne stad; keerden zij terug elk naar zijne stad, dan woonden zij niet in de medina. M. had wijs gedaan, als hij het bezwaar, dat hij zelf toont gevoeld te hebben, niet had trachten weg te goochelen.

Het komt mij nog immer voor (zie mijn Herstel, bl. 41 v.), dat de vermelding van den Tirsjatha in Neh. 7 : 65, 70 onze lijst naar den tijd van Nehemja verwijst. Elders toch (Neh. 8 : 9; 10 : 2) wordt met dezen eeretitel (Hoogheid, Excellentie) alleen Nehemja aangeduid. Daar geen ander zoo genoemd wordt en in onze lijst niemand voorkomt naar wien met „de

Tirsjatha" wordt teruggewezen, hebben wij 't er voor te houden, totdat bewijzen voor het tegendeel geleverd worden, dat ook hier Nehemja bedoeld is. Zal echter de lijst van den aanvang af eene lijst van teruggekeerden zijn geweest, dan moet men onder den Tirsjatha een tijdgenoot van Cyrus verstaan. Meyer denkt aan den landvoogd Sjesbassar, Ezra 1 : 8, 11; 5 : 14, 16 vermeld. Die Sjesbassar moet dan natuurlijk een Jood zijn geweest; want de Tirsjatha wordt gezegd niet alleen groote bijdragen voor den tempelschat te hebben gegeven, maar ook over de al of niet toelating van zekere personen tot het priesterambt eene beslissing te hebben genomen. Maar, was die Sjesbassar een Jood? Zijn babylonische of perzische naam, al moge hij het tegendeel niet bewijzen, pleit er zeker niet voor. Uit de oudste plaats waar hij voorkomt (Ezra 5 : 14, 16) mag men het niet afleiden: hier staat niet anders dan dat hij, om den tempel te herbouwen, door Cyrus als landvoogd naar Judea gezonden is. Dat de auteur van Ezra 1, de Kroniekschrijver, hem נשיא ליהודה noemt, bewijst niets, daar deze — wat ook M. aanneemt — den naam alleen uit Ezra 5 kent en hem dus niet op gezag van een ouderen schrijver, maar volgens zijne eigen opvatting zoo noemt. Dat Sjesbassar een Jood was verdedigt M. ten slotte vooral door eene combinatie, door mij zelven aan de hand gedaan. Ik heb nl. de vraag gesteld of deze persoon niet zou schuilen in den Sjenassar van 1 Kron. 3 : 18. Waarlijk niet, om ook maar een oogenblik voedsel te geven aan de onderstelling dat Sjesbassar, gelijk die Sjenassar daar, een zoon van koning Jechonja zou zijn geweest, maar omdat het mij niet onmogelijk voorkwam dat de Kroniekschrijver dezen persoon in het geslacht van David heeft willen inlijven. En nu verdedigt M. in allen ernst de stelling, dat Sjesbassar-Sjenassar een zoon van Jechonja is geweest [1]). En dàt op grond van een van die geslachtlijsten van

1) Men is goed op weg om mij de eer (?) van deze vondst te geven. In *Julius Wellhausen*, S. 14 f., zegt M. „Scheschbaṣṣar, den ich Kosters folgend für identisch mit Zerubabels Oheim Schen'aṣṣar halte", en straks „ist er identisch mit Jojachins Sohn Schen'aṣṣar, wie Kosters erkannt hat". Ik heb er heusch niet aan gedacht dien man tot een zoon van Jojachin te maken; ik heb alleen vragenderwijze het vermoeden geopperd of we hier ook te doen zouden hebben met eene verknoeiing van een naam, of de Kroniekschrijver wellicht Sjesbassar in den vorm „Sjenassar" in de geslachtlijst van David zou hebben ingesmokkeld.

den Kroniekschrijver, waarvan M. zelf (S. 140) zoo terecht zegt: „Wie werthlos die Stammbäume der Chronik sind ist allbekannt”! Hoe weinig met name dit lijstje vertrouwen verdient, blijkt immers reeds hieruit, dat het Zerubbabel tot den neef maakt van denzelfden man (Sjealtiël) die elders steeds zijn vader heet. Men ziet op hoe onvoldoende gronden de stelling dat Sjesbassar een Jood was — wat men toch aannemen moet, zal hij de Tirsjatha van onze lijst zijn — verdedigd wordt.

Die Sjesbassar nu is, volgens M., de man die als hoofd der terugkeerende ballingen naar Judea trok, daar als landvoogd regeerde totdat hij straks door zijn neef(?) Zerubbabel werd opgevolgd, en daarom als de Tirsjatha in de lijst voorkomt. Maar is het dan niet hoogst bevreemdend dat hij *als aanvoerder der teruggekeerden* in de lijst in het geheel niet vermeldt wordt, terwijl zij toch (vs. 7) twaalf aanvoerders noemt, en onder dezen in de eerste plaats Zerubbabel? Dit is zoo bevreemdend, dat M. (S. 193) Sjesbassar vooruit laat reizen naar Judea, „um dort die Einrichtungen zum Empfang des Zuges zu treffen; das ist auch das natürlichste”. Ja, het is natuurlijk dat M. tot die gissing komt; maar de gissing zelve, dat de landvoogd vooruitreist om alles voor zijne straks naderende onderdanen in gereedheid te brengen, is het niet. Inderdaad, M.'s betoog dat de Tirsjatha van de lijst Sjesbassar zou wezen is zeer zwak.

Niet overtuigender is wat hij zegt om Neh. 7 : 70—72 in den tijd van Cyrus te doen passen. Daar zal verhaald zijn wat hoofden en volk schonken voor den offerdienst, dien de ballingen reeds vóor den herbouw des tempels weer zullen hebben ingericht. Is het waarschijnlijk, dat met „den schat” (אוצר) niet de tempelschat, maar een fonds waaruit men dien voorloopigen offerdienst bekostigde bedoeld is? Onderstellen de hier gebezigde uitdrukkingen niet een reeds bestaanden dienst, een reeds bestaand fonds? Had de schrijver bedoeld wat M. hem toedicht, zou hij dan er niet bij gezegd hebben: om in den dienst van het altaar te voorzien, of: om den offerdienst behoorlijk te herstellen, of zoo iets? Blijft het bij zijne opvatting niet zeer vreemd, dat men zulk een groot aantal priesterkleederen schonk? zelfs als wij in vs. 70 met M. naar LXX 30 in pl. v. 530 lezen, zijn het nog bij de 100 priesterge-

waden, die men reeds bij de inrichting van den offerdienst ten geschenke gaf. Wijst deze betrekkelijke weelde niet op een reeds bestaanden tempeldienst? De Kroniekschrijver, die de lijst in Ezra 2 plaatste, heeft dìt wel goed begrepen dat, als zij op den tijd van Cyrus zou slaan, het doel van de gaven anders moest worden voorgesteld; op zijn standpunt terecht heeft hij in Ezra 2 : 68 v. de gaven voor den dienst en voor den schat gemaakt tot „gaven voor het huis Gods, om het op zijne plaats weer op te richten". Wat Meyer's verklaring van deze bijzonderheid ook nog zeer onwaarschijnlijk maakt, is dit, dat volgens hem (S. 193) [1]) de lijst is opgesteld nog „ehe die Karawane sich auflöste". De ballingen hebben dan vóor hun vertrek uit Babel die priesterkleederen nog in allerijl laten maken.

In Neh. 7 : 61 treffen wij eene bijzonderheid aan die op den eersten aanblik voor Meyer's gevoelen schijnt te pleiten, maar bij nader inzien veeleer het tegendeel bewijst. Wij lezen hier van geslachten die uit Tel-melah enz. waren opgetogen, maar hun familie en stamboom niet konden aanwijzen. Dat hier van teruggekeerden sprake is, is ontwijfelbaar; maar dit bewijst op zich zelf niets: dit kan evengoed in eene lijst van de gemeente ten tijde van Nehemja, als in eene van de herzamelde ballingen tijdens Cyrus het geval zijn geweest. De vraag is maar, hoe wij dit vers moeten lezen. Moeten wij op de plaatsnamen den nadruk leggen, zoodat de tegenstelling wordt: Dezen waren uit Tel-melah enz. gekomen, terwijl de straks genoemden uit andere streken van Babylonië kwamen? M. i. niet: het verband leert dat de nadruk ligt op: zij konden hun stamboom niet aanwijzen. Wij zouden het vers aldus kunnen weergeven: Dit zijn ze die, uit Tel-melah enz. opgetogen, hun stamboom niet konden aanwijzen. M. a. w. zij worden niet als de uit die en die plaats teruggekeerden van andere teruggekeerden, maar als Israëlieten van twijfelachtige herkomst van de volbloed Israëlieten onderscheiden. En juist die woorden: „(zij konden niet aanwijzen) of zij al dan niet uit Israël stammen" kenmerken onze lijst als eene lijst der gemeente-

1) Anders Van Hoonacker, l. c. p. 37 „la pièce a été rédigée alors que les familles énumerées étaient déjà établies dans le pays".

Een bericht over opneming in of uitsluiting uit gemeente en priesterschap, zooals wij in Neh. 7 : 61—65 aantreffen, verwachten wij in eene lijst van teruggekeerden niet; maar is in eene lijst die de geslachten der herstelde gemeente van Israël optelt geheel op zijne plaats.

Ten aanzien van de Joodsche geslachten die wij uit Neh. 7 en andere lijsten in Ezra—Nehemja leeren kennen, heeft M. een uitgebreid en nauwgezet onderzoek ingesteld, waarvoor we hem slechts dankbaar kunnen zijn. Voor de vraag naar het oorspronkelijk karakter van onze lijst levert dat onderzoek echter niet veel op; want de gevolgtrekkingen die M. daarbij zoo nu en dan maakt voor het onderwerp dat ons bezig houdt zijn van geen waarde. Zoo concludeert hij (S. 166—168) uit het feit dat de in het verhaal van den herbouw des muurs (Neh. 3) genoemde distriktshoofden behooren tot geslachten die in onze lijst ontbreken, dat deze geslachten niet weggevoerd zijn, maar in het land woonden toen, tijdens Cyrus, de gola terugkeerde. Deze geslachten zullen als bezitters van een uitgestrekt grondgebied de aanzienlijkste ambten hebben bekleed. Die overgebleven bevolking was dus zoo onbeteekenend niet, als M. het elders doet voorkomen (S. 112 f.), waar het heet dat „weitaus die meisten in den Ortschaften und auf den Aeckern des Südens" woonden. Hoe kan M. na al wat hij beweerd heeft de stelling uitspreken dat nog bijna 100 jaar na den terugkeer der gola deze zoo onbeteekenend was dat de distriktshoofden toen nog uitsluitend uit de geslachten der achtergeblevenen waren, hij, die (S. 118) zelfs gezegd heeft dat „die Auseinandersetzung (van de gola) mit den dürftigen Resten der alten Bevölkerung . . . . keine Schwierigkeiten machte", en bovendien straks (S. 156) ons verzekert, dat ook de nakomelingen der bezitloozen na den terugkeer „Ackerlose" verkregen en zoo „als gleichberechtigte Mitglieder in die Gemeinde eintraten"? Zouden die nieuw-ingekomenen dan in eene eeuw geen kans hebben gehad het tot distriktshoofd te brengen? M. kan blijkbaar het feit dat Neh. 3 hem voorlegt niet verklaren dan door zijne vroegere beweringen, over de deportatie en den toestand des lands daarna, geheel te verloochenen.

Niet minder bedenkelijk is het besluit dat M. trekt uit eene

vergelijking van onze lijst met Neh. 10 : 2—38 (S. 155 f). Deze laatste, de lijst van de onderteekenaars der bondsacte, behelst in vs. 14—20 (tot *Magpias*) ongeveer dezelfde geslachtsnamen als Neh. 7 : 8—24. Maar daarna geeft zij, in plaats van de Neh. 7 : 25 vv. opgenoemde burgerijen, 22 namen van geslachten of personen die in de andere lijst niet voorkomen. Nu redeneert M. aldus: blijkbaar hebben die burgerijen zich tot geslachten gevormd, de onmisbare voorwaarde om in het gemeenteverband te treden. Zij zullen zich genoemd hebben naar een of ander man die aan hun hoofd stond; alleen de burgerijen van Nob en Anathoth bleven zich noemen naar hunne woonplaats. Vooreerst bewijst voor de zaak die ons bezig houdt deze rdeneering niets; eerst als het van elders vaststaat dat in Neh. 7 inderdaad de tijdens Cyrus teruggekeerden worden opgezonden, kunnen wij overwegen in hoever M's hypothese toejuiching verdient. De vraag naar het oorspronkelijk karakter onzer lijst wordt er geen stap nader door gebracht tot hare beantwoording. Maar ook geheel op zich zelve beschouwd, is deze hypothese m. i. onbruikbaar. Want op die 22 namen die Neh. 10 meer heeft dan onze lijst is niets te bouwen. Van deze toch komt het grootste gedeelte ook in Neh. 3 als namen van de muurbouwers zelven of van hunne vaderen voor: Mesjullam, Mesjezabeël, Sadok, Hananja, Hassjub, Hallohes, Rehum, Hasjabna (Hasjabneja), Maäzeja, Baäna; waarschijnlijk zijn Pelatja en Jaddua dezelfden als Melatja en Jadon (3 : 7) en de twee Hanan's dezelfden als de twee Hanun's (3 : 13, 30). Merken wij nu hierbij op dat we hier soms naast elkander vinden namen die in Neh. 3 namen van zoon en vader of van zoon en grootvader zijn, dan wordt het toch zeer de vraag of die lijst van Neh. 10, althans wat deze namen betreft, wel onbepaald vertrouwen verdient, en of het niet hoogst gewaagd is daaruit conclusiën te trekken, zooals M. doet. Indien men er eene redeneering op mocht bouwen, zou het deze zijn: de geslachten der in het land achtergebleven bevolking (Neh. 3) hebben zich blijkbaar met die der volg. Ezra 8 teruggekeerden vereenigd, om met dezen de gemeente te vormen.

Na het gezegde is het duidelijk wat wij te denken hebben van M's meening omtrent de verhouding van onze lijst tot die

der met Ezra teruggekeerden (Ezra 8 : 1—14), waarover hij zich aldus uitlaat (S. 158): „Von den alten Geslechtern ist bei der Deportation des Jahres 586 kein Mann(!) in Palästina zurückgelassen. Dagegen blieben nicht wenige ihrer Angehörige bei der Rückkehr unter Kyros in Babyloniën; sie haben dem Ezra für seinen Nachschub noch ein ansehnliches Kontingent gestellt. Es ist ganz in der Ordnung, das hier in E (Ezra 8) nur die alten Geslechter erscheinen, keins der jüngern erst nach der Heimkehr gebildeten". Ik geloof te hebben aangetoond dat het bewijs voor deze voorstelling lang niet „ganz in der Ordnung" is.

Omtrent de in onze lijst vermelde priestergeslachten, Neh. 7 : 39—42, had Wellhausen opgemerkt, dat uit de vermelding van „het huis Jozua" als het voornaamste priestergeslacht volgt, dat wij van den tijd waarin Jozua leefde (dien v. Darius Hystaspis) reeds ver verwijderd zijn. Meyer antwoordt: als een geslacht genoemd wordt naar een man die aan zijn hoofd staat, dan is het waarschijnlijk dat die naam bij zijn leven, niet na zijn dood, is opgekomen. Hiermede is W. niet weerlegd: men zal toch wel eerst van het huis Jozua zijn beginnen te spreken toen deze familie reeds gedurende eenige geslachten de hoogepriesterlijke waardigheid had bekleed. M. zelf schijnt op zijn weerlegging ook niet heel gerust te zijn; want hij zegt verder, dat dit huis waarschijnlijk niet eens naar dezen Jozua heette: er was ook een Levietisch geslacht van dien naam, dat denkelijk met het priestelijke verwant was; die Levieten zullen gedegradeerde hoogtenpriesters uit de familie Jozua geweest zijn. En dan, zegt M., zal de Eponymos tot een veel vroegeren tijd behoord hebben. Dit is nu weer eene redeneering zonder eenigen grond; want ten tijde van Ezra (Ezra 10 : 18 v.) — M. heeft het zelf eenige regels vroeger (S. 167) herinnerd — werd de eerste priesterklasse genoemd naar Jozua ben Josadak, den eersten hoogepriester. Dus is deze, en niet een of andere priester van vóor de Ballingschap, bedoeld. De bedenking van W. behoudt ook na de tegenspraak van M. hare volle kracht.

Groot gewicht hecht M., voor de verdediging van zijne opvatting, aan hetgeen in onze lijst van de zonen van Hakkos vermeld wordt. Zij zijn, volg. 7 : 63—65, voorloopig van het

priesterambt uitgesloten. Dit nu was, zegt M., volg. Ezra 8 : 32 bij Ezra's komst in Jeruzalem het geval niet meer: toen was er een ben-Hakkos in functie; ook de Kroniekschrijver, die Hakkos onder de 24 priesterklassen opnoemt (1 Kron. 24 : 10), getuigt, dat in zijn tijd, de derde eeuw, deze familie gerehabiliteerd was. Ergo: „Diese Entwickelung giebt einen schlagenden Beweis dafür, dass L. (onze lijst) älter ist als Ezra". Ik neem de vrijheid op te merken dat wij, aannemende M's chronologische rangschikking van de gegevens, met de geschiedenis van dit geslacht in het geheel niet in het reine zijn. Dan toch krijgen wij deze geschiedenis: bij den terugkeer is Hakkos van het priesterschap uitgesloten; bij Ezra's aankomst gerehabiliteerd; tijdens de groote vergadering, Neh. 9 en 10 verhaald, weer uitgesloten (want onder de 21 priestergeslachten van Neh. 10 : 3—9 komt Hakkos evenmin voor als onder de 22 van Neh. 12 : 12—21); weer gerehabiliteerd ten tijde van den Kroniekschrijver, die het onder de 24 priesterklassen medetelt. Wie onze lijst in haar karakter van lijst van teruggekeerden tijdens Cyrus verdedigen wil, moet aan die familie Hakkos maar geen argument ontleenen. Wij zullen wel moeten aannemen, dat in 7 : 63—65 niet sprake is van het geheele geslacht, maar van eenige gerepatriëerde familiën, die beweerden tot het priestergeslacht Hakkos te behooren, maar dit niet konden bewijzen.

Dat onze lijst naar een vroegeren tijd heenwijst dan de andere die wij in Ezra-Nehemja aantreffen, leidt M. (S. 182 f.) nog hieruit af, dat in gene, anders dan in deze, de geslachten der leeken aan die der geestelijkheid voorafgaan. Hierin zal zich vooreerst de ontwikkeling der hiërarchie afspiegelen. En verder zal dit verschijnsel van groot belang zijn, omdat de achterstelling van de geestelijken bij de leeken in onze lijst blijkbaar heenwijst naar de oude toestanden, toen de priesters nog geen vrije mannen, bezitters van eigen grond, maar nog „Angestellte, Bedienstete" van staat of koning waren. Bij de reorganisatie des volks was dus de plaats der priesters achter de leeken. Doch toen deze reorganisatie mislukt was, de politieke verwachtingen waarmede ze ondernomen werd schipbreuk hadden geleden, en in plaats van eene politieke eene religieuze gemeente ontstond, toen zal de pries-

terschap op den voorgrond zijn gekomen, en deze ommekeer zich weerspiegeld hebben in den gewijzigden vorm der lijsten, waarin van nu af de geestelijkheid aan de leeken voorafging. Ik betwijfel of deze redeneering opgaat. Vooreerst zie ik niet in, dat in de dagen van Nehemja de hoogepriester (Eljasjib) met zijne priesterschap zooveel hooger uitstak boven landvoogd en volk dan in de dagen van Zerubbabel de hoogepriester Jozua, die volgens Zach. 3 zelfs de vertegenwoordiger van het volk was. Maar verder wordt het opgemerkte verschijnsel door tal van plaatsen geneutraliseerd. M. zelf moet, al is 't in eene noot, ettelijke teksten uit den tijd van Ezra registreeren, waarin de leeken vóor de priesters genoemd worden: Neh. 8 : 13; Ezra 7 : 13; 9 : 1. Op de laatstgenoemde plaats zullen de leeken opzettelijk vóor de priesters genoemd zijn, omdat de schrijver daarmede eene „Steigerung des Frevels" wil aanduiden. Waarom, vraag ik, gaan dan niet, om dezelfde reden, in de lijst van de met vreemde vrouwen gehuwden (Ezra 10 : 18—45) de leeken aan de geestelijken vooraf? Maar hoe weinig het verschijnsel, dat M. zoo zwaar laat wegen, te beduiden heeft, blijkt vooral uit Neh. 9 : 29 (verg. vs. 40), waar onmiddellijk na de lijst van de onderteekenaars der bondsacte, waarin de volkshoofden op de priesters en Levieten volgen, gezegd wordt: „de rest des volks, de priesters, de Levieten enz. sloten zich bij hen aan"; waar dus weer de leeken vóor de priesters gaan. Was den auteur aan de volgorde zooveel gelegen geweest, dan zou hij ze wel niet onmiddellijk hebben omgekeerd. Inderdaad, de orde waarin geestelijken en leeken worden opgenoemd bewijst niets voor den tijd van ontstaan van eene lijst; zij hangt waarschijnlijk met het karakter der lijsten samen, of het lijsten van geslachten dan wel van bijzondere personen zijn, enz. In geen geval mag men er zooveel achter zoeken als M. doet.

Nog twee van M's bewijzen voor de echtheid onzer lijst wil ik kortelijk memoreeren. De vermelding van de zangers en zangeressen in Neh. 7 : 67 heeft slechts zin, meent M., „wenn es sich um die Rückwanderung handelt". Het zijn de marketenters, kunstenmakers „Buben und Dirnen, die für die Unterhaltung und die Bedürfnisse des langen Zuges sorgen". Indien deze menschen bedoeld zijn, zou men ze dan alleen op reis

noodig hebben gehad? En kunnen er ook niet klagers en klaagvrouwen mede aangeduid zijn? En voorts meent hij, dat vs. 69 (vs. 68 behoort niet in den tekst en is aan Ezra 2 ontleend), waar geen runderen en schapen, maar slechts kameelen en ezels, dus alleen dieren voor het transport, opgenoemd worden, het bewijs levert, dat wij hier met eene lijst, niet van de gezeten gemeente, maar van eene karavaan te doen hebben. Wellh. is van oordeel dat ook dit vers een „Nachtrag" is, ingeschoven door den man die de lijst omwerkte in de meening dat hij hier met een document uit den tijd van Cyrus te doen had. Inderdaad, staat het eenmaal vast dat de lijst bijzonderheden behelst die uit den tijd van Cyrus niet te verklaren zijn, dan ligt het voor de hand een trek als dezen tot de bewerking te brengen. Met dit aan te nemen spreekt onze hypothese niet, zooals M. oordeelt, haar eigen vonnis uit. In elk geval is dit een te zwak draadje om er het wicht van het gansche hoofdstuk aan op te hangen.

Het tweede groote argument waarmede Meyer de geloofwaardigheid van den terugkeer tijdens Cyrus staaft, ontleent hij aan Ezra 5 : 13—17, waar de tempelbouwers zich beroepen op een edict van Cyrus waarbij de herbouw van het heiligdom gelast werd. Dit argument komt voor in een betoog voor de echtheid van de firmans der perzische koningen en van de door hunne ambtenaren aan hen gerichte brieven die ons in *Ezra* zijn overgeleverd. Zoowel uit den vorm als uit den inhoud dier stukken maakt M. op dat zij in hoofdzaak echt zijn. Ik mag mij ontslagen rekenen van de verplichting dit betoog te weerleggen, daar Wellhausen dit m. i. afdoende gedaan heeft. In de „Göttingische gelehrte Anzeigen" van februari 1897 (S. 89—97) is deze geleerde tegen M. in het krijt getreden en houdt hij beslist het onhistorisch karakter van bedoelde documenten staande. M.'s betoog is volgens hem mislukt. Indien — alzoo Wellhausen — in Ezra 4 : 7 met M. moet gelezen worden: de brief is *in het perzisch* geschreven en in het arameesch vertaald — dan bewijst dit niet, dat de schrijver inderdaad dien brief in het perzisch gelezen heeft, maar alleen dat hij het arameesche stuk voor eene vertaling uit het perzisch hield of er voor wilde laten doorgaan. Het is

ongerijmd te onderstellen, dat de perzische beambten hun brief, waarin zij de Joden aanklagen, ter wille van dezen in het arameesch hebben vertaald. De gevolgtrekking die M. maakt uit het voorkomen van perzische woorden in Ezra 4—6 is onrechtmatig; zoo zou men, daar wij zulke woorden ook elders vinden, den halven *Daniël* wel voor oorspronkelijk perzisch kunnen verklaren. Ook de vergelijking met het Gadatasopschrift, een brief behelzende waarin Darius I den perzischen beambte Gadatas verwijt, niet den noodigen eerbied jegens een heiligdom van Apollo getoond te hebben, gaat niet op: wel blijkt hieruit, wat niemand betwijfelt, dat de perzische koningen in cultuszaken aan hunne ondergeschikten verordeningen gaven, maar de overeenkomst in vorm met de edicten van Ezra 4—6, zoo treffend volgens M., laat zeer veel te wenschen over. Maar vooral wat den inhoud der edicten en brieven betreft, acht Wellh. M's betoog mislukt. M. heeft het feit niet kunnen verklaren, dat Cyrus' bevelschrift om den tempel te herbouwen eenvoudig „in den Papierkorb gewandert is". En als koninklijke edicten — zooals M. terecht beweert — den belanghebbenden moeten zijn toegezonden, hoe komt het dan, dat niet slechts de perzische beambten van Cyrus' edict niets weten, maar ook zelven dat stuk, dat zij toch indertijd ontvangen moeten hebben, niet kunnen toonen? En heeft Cyrus, zooals Ezra 5 : 14 v. verhaald wordt, den Joden de tempelvaten teruggegeven, waarom halen zij die bewijsstukken niet voor den dag? Ongeloofelijk is ook het edict van Darius, Ezra 6 : 6—12, vooral de belofte dat hij de kosten van den ganschen offerdienst, naar de opgave der priesters zelven, zal bestrijden. M. kan dit alleen verdedigen door den inhoud te verwateren en het te doen voorkomen alsof de koning slechts sprak van offers voor hem gebracht, en door verder het slot voor een Joodsch toevoegsel te verklaren; eene concessie die voor zijne opvatting noodlottig dreigt te worden.

Niet gunstiger oordeelt Wellh. over M's pleidooi ten gunste van de documenten van Ezra 4. Dat de overdreven voorstelling van de macht der oude koningen van Jeruzalem uit oude officiëele acten geput heet, wekt grooten twijfel. Maar vooral is het ongeloofelijk dat Artahsjasta in zake den her-

bouw van Jeruzalems muur zal beslist hebben, niet „nach der gegenwärtigen Sachlage", maar „nach dem historischen Gutachten seiner Archivare". De uitdrukking „die van ulieden tot ons zijn opgetrokken", zeer verklaarbaar in den mond van een Jood, is in den mond van perzische beambten bevreemdend. Verder blijft het hoogst verrassend, dat Nehemja niets schijnt te weten van een door Artahsjasta zelven na rijp beraad genomen besluit, om den muur van Jeruzalem, door Ezra's gola herbouwd, te laten verwoesten; eene bijzonderheid waarover M. heen redeneert.

Ietwat gunstiger kansen biedt de firman van Ezra 7. Uit vs. 27 toch blijkt dat Ezra inderdaad bijzondere gunstbewijzen van den koning ontvangen heeft. Doch daarmede is niet gezegd dat die gunstbewijzen dezelfde waren die in den ons overgeleverden firman beschreven staan; waarvan trouwens M. zelf toegeeft dat hij eene ingrijpende joodsche redactie ondergaan heeft [1]). Een hoofdbezwaar is: waarom maakt Ezra geen gebruik van de groote hem hier verleende macht, om de wet zijns Gods bij de Joden in Abar-nahara in te voeren, rechters aan te stellen om daarnaar recht te spreken en de overtreders, desnoods met de zwaarste straffen, te tuchtigen? Waarom stelt hij de invoering der wet 13 jaar uit? Ik zou hierbij willen voegen: is het geoorloofd het sterk joodsch karakter van dezen firman op de manier van M. te rechtvaardigen? Deze meent wat er van dien aard in 's konings brief voorkomt, o. a. de bekendheid met het offerritueel, met het onderscheid van priesters, Levieten en leeken enz., hieruit te mogen verklaren, dat Artahsjasta's schrijven de redactie is „einer Vorlage die Ezra und seine jüdischen Genossen, welche am Hofe Einfluss hatten, den Ministern vorgelegt haben"? (S. 65). Natuurlijk, als men den perzischen briefschrijver geheel onder den invloed der Joden brengt, zoodat hij maar opschrijft wat dezen dicteeren — dan is het joodsch karakter van den brief verklaard. Maar — heeft men daartoe recht? Anderendeels verzwakt M. het joodsch karakter van dezen en andere brieven door het te doen voorkomen alsof Darius en Artahsjasta, als zij den god der Joden als den god des hemels eeren (6 : 10; 7 : 23),

1) Dit is niet juist; dit heeft M. niet beweerd. Zie *Julius Wellhausen* S. 10.

eenvoudig in hem een hemelgod zien. Als wij uit Ezra 5 : 11 v. leeren, dat in dit boek met die uitdrukking de God van hemel en aarde, de Eenige, bedoeld wordt, dan hebben wij geen recht haar, waar zij in ditzelfde boek in brieven der perzische koningen voorkomt, anders te verklaren.

Bij de voorstelling van M. wordt Artahsjasta een vrij raadselachtig persoon. Eerst (Ezra 7) treedt hij op als een overdreven begunstiger der Joden, zelf in taal en denkbeelden bijna hunner een; straks laat hij den door zijne gunstelingen gebouwden muur van Jeruzalem omverhalen (Ezra 4), om eenigen tijd later Nehemja te zenden met den last den muur te herbouwen. Waarlijk, de historische waarschijnlijkheid heeft M. hier niet aan zijne zijde.

Wellhausen's aanval op Meyer's boek is door dezen beantwoord in een werkje, getiteld *Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judenthums.* Hoewel M. terecht opkomt tegen de ruwheid waarmede zijn tegenstander hem is te lijf gegaan, ook niet zonder reden W. verwijt hier en daar zijne meening onjuist te hebben weergegeven, geloof ik niet, dat M. de tegen hem ingebrachte bedenkingen heeft weerlegd. Ik voor mij sta in dezen beslist aan de zijde van Wellhausen. Maar ik heb voor mijn tegenwoordig doel niet noodig verder op dezen strijd in te gaan, daar ik mij thans wensch te bepalen bij het onderzoek naar de betrouwbaarheid der traditie omtrent den terugkeer tijdens Cyrus. Ik beperk mij dus tot dat gedeelte van de edicten en brieven dat op dit onderwerp betrekking heeft, tot de briefwisseling tusschen Darius en zijne beambten, die wij lezen Ezra 5 : 1—6 : 15. Ik wensch, tot beantwoording van de vraag naar de al of niet geloofwaardigheid van dit bericht, de hier gegeven voorstelling te bezien in het licht van de overlevering omtrent Cyrus' aandeel aan het herstel van Israël. En daarmede breng ik een getuige in het debat die tot nog toe te veel op den achtergrond is gehouden; ik bedoel de overlevering omtrent den terugkeer en den herbouw des tempels die wij in *Esdras* (3 *Ezra*) vinden. Doch voordat wij dezen getuige hooren, moet ik nog iets zeggen over de traditie die wij in Ezra 5 en 6 aantreffen. Meyer (S. 43) vindt het „seltsam, dass Kosters ... aus un-

serem Schriftstücke alles Ernstes folgert, dasselbe wisse von der Gola nichts." Ik geloof, dat men dat alleen „seltsam" kan vinden, zoolang men ons verhaal leest door den bril van Ezra 1; men denkt dan dat hier, waar van Cyrus' bevel om den tempel te herbouwen sprake is, de vergunning tot den terugkeer der ballingen stilzwijgend ondersteld wordt. Doch als het geldt een onderzoek naar de historiciteit van dien terugkeer, mag men dat maar niet zoo als vanzelf sprekend aannemen.

Inderdaad, er staat niets van; want uit 5 : 12 „Nebukadresar heeft dat huis verwoest en het volk naar Babel weggevoerd" mogen wij niet met M. afleiden, dat dus het volk, omdat het onder Darius weer in het land is, met Sjesbassar teruggekeerd moet zijn. Dit kan men alleen beweren als men met M. durft volhouden dat er na 586 alleen een hoopje menschen, tot geen krachtsinspanning in staat, was overgebleven, en buiten rekening laat het getuigenis van *Klaagliederen* en van Ezech. 33 v. 23—29, waar wij lezen, dat de achtergeblevenen roemen dat zij talrijk zijn en beweren dat de belofte om het land te zullen bezitten voor hen alleen geldt. De herinnering der Joden aan de wegvoering des volks mag dus niet tot de conclusie leiden: derhalve moeten, omdat er nu weer een volk in Judea is, de ballingen zijn teruggekeerd. En dan lette men toch eens op, hoezeer in het edict van Cyrus, 6 : 2—5, de bewoordingen als gekozen schijnen om ieder denkbeeld aan den terugkeer buiten te sluiten: het huis Gods te Jeruzalem — zoo heet het — zal herbouwd worden — dat het door de ballingen die Cyrus doet terugkeeren geschieden zal, daarvan geen woord; de afmetingen van den tempel en allerlei bijzonderheden voor den bouw worden aangegeven — hoogst natuurlijk in den mond van iemand wien dat werk persoonlijk aangaat, maar bevreemdend indien bedoeld is een last of eene vergunning van Cyrus aan de ballingen, die hun eigen heiligdom gaan herbouwen. Als er straks sprake is van de tempelvaten, dan heet het niet, zooals wij zouden verwachten: men zal ze den Joden medegeven, opdat zij ze neerzetten in den tempel, of zoo iets; maar: men zal ze teruggeven, opdat ze in den tempel te Jeruzalem op hunne plaats komen. Uit de woorden waarmede het edict eindigt „en gij (enkelvoud) ze in het huis Gods nederzet" volgt, dat niet de ballingen, maar alleen Sjesbassar

de toegesprokene is; wat geheel in overeenstemming is met 5 : 17 v., waar de Joden mededeelen, dat Sjesbassar, op Cyrus' last, de grondslagen des tempels gelegd heeft. Zou het toevallig zijn, dat hier de ballingen niet genoemd worden, terwijl er toch telkens aanleiding was, ze, ware 't ook maar in 't voorbijgaan, te vermelden? Toevallig, dat ook de Joden, waar ze aan Tatthenai c. s. verhalen van Cyrus' last om den tempel te herbouwen, en herinneren dat Cyrus de tempelvaten te voorschijn haalde en aan Sjesbassar medegaf, en hoe deze in Kanaän kwam en de grondslagen des tempels legde — dat die Joden, zeg ik, geen enkele maal van den terugkeer gewagen? De auteur van *Esdras* heeft het wèl vreemd gevonden; want tot twee keeren toe brengt hij, als hij dit verhaal overneemt, de ballingen er in, Esdr. 6 : 8, 28. De wijze waarop van Hoonacker (Nouvelles Etudes, p. 28 s.) dit stilzwijgen verdedigt is niet afdoend. Hij zegt: de Joden geven alleen inlichtingen omtrent de zaak waarnaar hun gevraagd is, den tempelbouw. En van het edict zal gelden wat ik zelf aangaande dat van Ezra 1 heb opgemerkt, dat hierin de terugkeer zóo weinig op den voorgrond staat dat de vergunning daartoe slechts wordt gegeven met het oog op den door Cyrus beraamden tempelbouw. Maar, mijn bezwaar is niet dat de terugkeer hier niet in de eerste plaats, maar dat hij in het geheel niet vermeld wordt, in een verband waar wij toch minstens eene toespeling daarop zouden verwachten. Ik vraag met vrijmoedigheid: vindt men den terugkeer der ballingen niet daarom alleen hier ondersteld, omdat men bij de lezing zich onwillekeurig door Ezra 1 laat influenceeren?

Nu zegge men niet: het is ondenkbaar dat onder de Joden eene voorstelling kon opkomen zooals wij die dan in Ezra 5 en 6 zouden lezen: dat Cyrus een landvoogd zond naar Jeruzalem om den tempel te doen herbouwen, zonderdat eene schare ballingen medeging. Want, *Esdras* doet ons eene andere, nog vreemder, phase in de ontwikkeling der Cyrustraditie kennen en geeft van Cyrus' bemoeiingen voor den tempelbouw eene voorstelling, die ons duidelijk doet zien, dat deze traditie eene geschiedenis heeft gehad. Op die voorstelvan *Esdras* vestig ik thans de aandacht.

Terwijl het grootste gedeelte van *Esdras* aan *Kronieken*,

Ezra—Nehemja ontleend is, komt er eene pericoop in voor van geheel andere herkomst, 3 : 1—5 : 6. Deze pericoop behelst onder meer in 4 : 41—5 : 6 een verhaal van den terugkeer der ballingen en den herbouw des tempels, dat in onverzoenlijken strijd is met de voorstelling van Ezra 1. Het moge door den schrijver van *Esdras* nevens deze geplaatst zijn, het leert ons de Cyrus-traditie kennen in een gansch afwijkenden vorm. Het is van den volgenden inhoud. Eens, toen Darius aan Zerubbabel verlof gaf een verzoek tot hem te richten, sprak deze tot hem: gedenk aan de gelofte die gij bij uwe troonsbeklimming gedaan hebt, om Jeruzalem te herbouwen, en de tempelvaten terug te zenden, die Cyrus heeft afgezonderd toen hij de gelofte deed Babel te verwoesten en beloofde de vaten uit te leveren. Ook hebt gij de belofte gedaan den verbranden tempel weer op te richten. De koning willigt zijn verzoek in, schrijft aan alle beambten en landvoogden, dat zij hem en allen die met hem opgaan om Jeruzalem te herbouwen zullen behulpzaam zijn, gelast dat men cederhout van den Libanon voere, dat de Idumeërs uit de plaatsen, eens door Joden bewoond, verdreven worden, verleent den terugkeerenden tal van voorrechten en staat voor den tempelbouw en den tempeldienst aanzienlijke giften toe. „En hij zond al de vaten die Cyrus had afgezonderd, uit Babel terug, en al wat Cyrus gezegd had te zullen doen, beval ook hij te volbrengen en (de vaten) naar Jeruzalem terug te zenden." Zerubbabel brengt de blijde tijding aan de ballingen in Babel, die den god hunner vaderen loven en straks met vrouwen en kinderen en slaven en vee den tocht aanvaarden Tot de terugkeerenden behoorde, behalve Zerubbabel, ook Jozua, de zoon van Josadak.

Het merkwaardige van dit bericht is, niet alleen dat hier de terugkeer der ballingen gesteld wordt onder Darius, maar ook, dat zoo uitdrukkelijk wordt vermeld dat Cyrus wel plan had gehad de tempelvaten terug te zenden, maar dit voornemen niet was nagekomen. In 4 : 45 „Ook gij hebt beloofd den tempel te herbouwen (καὶ σὺ ηὔξω) ligt opgesloten, dat Cyrus ook deze belofte afgelegd maar niet vervuld had. Nu van tweeën één: deze voorstelling moet uit die van Ezra 1 te verklaren zijn, of zij is ouder dan deze. Het eerste schijnt mij ondenkbaar. Hoe kan deze voorstelling gegroeid zijn uit die welke

wij de traditioneele noemen? Welke reden is er denkbaar die een Jood zou kunnen bewogen hebben de voorstelling van Ezra 1 in die van Esdr. 4 te veranderen? het herstel van Israël van Cyrus, den door Deutero-Jezaja in Jahwe's naam aangewezen verlosser van Israël, over te dragen op Darius, die door geen profetie was genoemd? Als Cyrus de tempelvaten had uitgeleverd, de ballingen had laten terugkeeren om den tempel te herbouwen — wat ter wereld kon een Jood bewegen dit kortweg te ontkennen en Cyrus voor te stellen als iemand die wel van goeden wille was geweest en veel beloofd had, maar ten slotte had nagelaten wat hij voor God had op zich genomen. Dan hadden wij hier het zeker eenige verschijnsel, dat een geloovig Jood zijn best doet om de letterlijke vervulling van eene voorspelling van een zijner profeten, die in het boek der historie geschreven stond, daaruit weg te wisschen? Zou eenig Jood, vraag ik, dat hebben willen doen? Onmogelijk! Maar dan blijft ons niet anders over dan te concludeeren: de vorm der Cyrus-traditie in Esdr. 4 : 41—5 : 6 is ouder dan die van Ezra 1. Men versta mij wel: ik houd de traditie ook in dien ouderen vorm niet voor geloofwaardig, maar meen dat zij de gevolgtrekking wettigt, dat Ezra 1 als een jongere vorm der traditie stellig geen aanspraak heeft op betrouwbaarheid.

De geschiedenis der Cyrus-traditie had, voor zoover ik zien kan, het volgend verloop:

1°. Deutero-Jezaja wijst Cyrus aan als den verlosser van Israël: hij zal Jeruzalem en den tempel, ook Juda's steden, herbouwen, de ballingen in vrijheid stellen; Jez. 44 : 26—28; 45 : 1—7, 13.

2°. Teleurstelling over de niet-vervulling dezer profetie: in de zoogenaamde Sionsliederen en bij Trito-Jezaja; Jez. 50 : 2; 55 : 10 v.; 58 : 3; 59 : 16; 63 : 5. Zie over de beteekenis dezer teksten mijn *Deutero- en Trito-Jezaja* in Theol. Tijds. XXX. bl. 577—623.

3°. Cyrus heeft wel het voornemen gehad, en beloofd den tempel te herbouwen en de tempelvaten terug te geven, maar is er niet toe gekomen. Voorstelling van Esdr. 4 : 41—5 : 6.

4°. Cyrus heeft wel niet de ballingen doen terugkeeren, maar

toch den landvoogd Sjesbassar gezonden om de tempelvaten uit te leveren en het heiligdom te herbouwen. Deze heeft dan ook de grondslagen des tempels gelegd. Zoo Ezra 5 : 6—17; 6 : 3—5.

5°. Cyrus heeft de ballingen laten terugkeeren met den last den tempel te herbouwen en heeft hun de vaten medegegeven. De tempelbouw wordt terstond onder de leiding van Zerubbabel en Jozua aangevangen. Voorstelling van den Kroniekschrijver in Ezra 1 en 3.

Ik word door Meyer beschuldigd (S. 43) „die gesammte Ueberlieferung auf den Kopf zu stellen." Ik beweer juist, er naar te streven om de traditie in hare ontwikkeling na te speuren, die Ueberlieferung richtig zu stellen. M. zelf onderzoekt die gesammte Ueberlieferung niet; hij doet alsof Ezra 1 en 5 en 6 de geheele traditie over het aandeel van Cyrus in het herstel van Israël bevatten. Als men „die gesammte Ueberlieferung" in deze traditie raadpleegt en de geschiedenis dezer traditie opspoort, zal men niet anders kunnen dan erkennen dat ons in Ezra 1 de laatste schakel van deze ontwikkelingsketen is voorgelegd.

Doet reeds de geschiedenis der Cyrus-traditie een hoogst bedenkelijk licht vallen op Ezra 1 en 3, ons vertrouwen op dit verhaal wordt vooral niet grooter als wij opmerken, dat in de joodsche litteratuur van de laatste eeuwen vóor Christus voorstellingen worden aangetroffen van Israëls aanvankelijk herstel die geheel buiten de Cyrus-traditie omgaan of zelfs daarmede in strijd zijn. Wij hooren in de eerste plaats *Daniël.* Volgens dit boek verkeerde Daniël aan het hof, niet slechts van Nebukadresar en Belsjassar, maar ook van hunne opvolgers als koning van Babel: Darius den Meder (6 : 1, 29) en Cyrus (10 : 1). Dat deze voorstelling onhistorisch is, doet voor ons doel niet ter zake; maar, indien de schrijver een terugkeer der ballingen kort na de verovering van Babel heeft aangenomen, moet hij dien onder Darius of onder Cyrus hebben gesteld. Hiervan nu vinden wij in het boek geen spoor: ofschoon de schrijver ons in denzelfden tijd verplaatst als Ezra 1, zegt hij niet alleen geen woord van den terugkeer en acht hij het dus ook niet noodig te verklaren waarom een man als

Daniël niet repatriëert, maar onderstelt hij blijkbaar ook dat Daniël in dien tijd, waarin de terugkeer moet hebben plaats gehad, treurt en rouwt over het lot van zijn volk. In het derde jaar van Cyrus (Dan. 10) krijgt hij, na drie weken gerouwd en gevast te hebben, een visioen: de hemeling die Gods raadsbesluit over de volken ten uitvoer legt deelt hem mede dat hij eerst nu komt om hem inlichtingen te geven, daar hij werd opgehouden door zijn strijd met den engelvorst der Perzen, waarin alleen Michaël, de engelvorst van Israël, hem ter zijde stond. En hij moet spoedig terug; want (vs. 20) „ik moet terugkeeren om te strijden tegen den vorst der Perzen, en, ben ik van hem af, dan komt de vorst der Grieken;" tegen wien wederom niemand dan Michaël hem zal bijstaan. Dus: in het derde van Cyrus hebben die engelen voor Israël te strijden met den engel van Perzië, totdat de engel der Grieken als Israëls wederpartijder zal opstaan. Perzië is dus nog de aan Israël vijandige wereldmacht; wat straks Griekenland zal zijn. De man die dat schreef heeft er geen oogenblik aan gedacht, dat Cyrus voor de Joden zoo bijzonder welwillend was en kort te voren aan de ballingschap een einde had gemaakt. Men beroepe zich voor het tegendeel niet op 11 : 1; want dit vers is vooreerst *dubiae interpretationis* (zie o. a. Bevan, *The book of Daniel* en G. Behrmann, *Das Buch Daniel*), en zou, in het voor mijne stelling ongunstigste geval, alleen leeren, als wij in pl. v. עמדי lezen עמדתי, dat de spreker Michaël heeft ter zijde gestaan in het eerste jaar van Darius, d. i. bij den val van Babel. Dat nu het eerste jaar na de verovering van Babel, d. i. volgens ons boek het eerste van Darius, aan Israël geen herstel gebracht heeft, blijkt uit H. 9. In dit jaar toch belijdt Daniel schuld voor zijn volk en vraagt hij, als hij over de 70 jaar van Jeremia aan het peinzen is geweest, wanneer de tijd van herstel zal daar zijn. Nog (vs. 17) is het heiligdom verwoest; nog is de משיח נגיד niet gekomen, die aan het einde van de eerste zeven weken zal opstaan en van wiens tijd af Jeruzalem, in den druk der tijden, zal worden herbouwd (vs. 25). Nog immer duurt de straftijd voort en rust de vloek op Jeruzalem, Gods heiligen berg. Zou wellicht met den משיח נגיד Cyrus bedoeld zijn en heeft dus de schrijver niet alleen de regeering van Cyrus, maar

ook den terugkeer later gesteld, geruimen tijd na de verovering van Babel? Zeer onwaarschijnlijk; want, naar wij hoorden, nog in het derde jaar van Cyrus is er geen wending ten goede in het lot van Israël gekomen; en verder, met „den gezalfde, den vorst" is blijkbaar Jozua ben Josadak bedoeld (Bevan). Ik geloof dus recht te hebben tot de bewering dat de schrijver van Daniël met de Cyrus-traditie geen rekening houdt.

Dit doet ook de auteur van *Bel en de Draak* niet. Cyrus is reeds koning van Babel als hij nog overtuigd moet worden van de nietigheid der afgoden en van de macht van Daniëls God.

In *De brief van Jeremia* heet het (vs. 3), dat Israël in de ballingschap vele jaren en een langen tijd zal vertoeven, tot zeven geslachten [1]) (*ἕως γενεῶν ἑπτά*); hierna (*μετὰ τοῦτο*) zal ik u van daar in vrede terugvoeren. Dat er vóor het einde dier 7 geslachten een terugkeer, zij het ook op kleine schaal, zal plaats hebben, wordt geen oogenblik ondersteld.

Baruch, 1:1—14, verplaatst ons onder de ballingen in Babel, in het 5de jaar. Blijkbaar is bedoeld het 5de na de wegvoering van 586; want de hoogepriester Joakim neemt de tempelvaten in ontvangst om ze naar Judea terug te brengen, de vaten die Sedekia had laten vervaardigen. Het is echter niet duidelijk of Joakim tijdelijk in Babel aanwezig gedacht wordt om van daar de tempelvaten te halen en het door Baruch geschreven boek mede te nemen, dat in den tempel op feesten en hoogtijden moest worden voorgelezen. Want vs. 7 heet het dat de ballingen hun zilver zonden tot Joakim, terwijl de woorden van vs. 8 *ἐν τῷ λαβεῖν αὐτὸν τὰ σκεύη οἴκου κυρίου... ἀποστρέψαι εἰς γῆν Ἰούδα* schijnen te onderstellen dat hij zelf in Babel de vaten in ontvangst nam. Maar zeker wordt hier ondersteld dat er na 586 een tempel en een tempeldienst bestaan [2]), zonderdat er een terugkeer heeft plaats gehad. De

1) Waarvan men wel niet zal zeggen met Tyconius (*Liber Regularum*, Reg. v.) „generatio aliquotiens X anni sunt."

2) Hiertegen pleit niet 2:26, waar Israël heet te bidden „en gij hebt het huis waarover uw naam is uitgeroepen, gemaakt *ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη*, wegens de boosheid van het huis Israël en Juda." Want dit moet Israël bidden in den tempel. Hier wordt dus, zooals dikwijls elders, de tweede tempel niet als het inderdaad herstelde heiligdom beschouwd: het rechte herstel van den tempel, met *σκηνή*, ark enz., zal eerst plaats hebben bij den terugkeer, die nu nog, 2:30—35, als geheel toekomstig gedacht wordt.

ballingen toch zijn overtuigd (1 : 12), dat zij ἡμέρας πολλάς den koning van Babel zullen moeten dienen. De tweede tempel wordt hier blijkbaar beschouwd als het heiligdom van het volk van Jahwe in de verstrooiing: in het gebed dat volgens Baruch's schrijven in den tempel moet worden opgezonden (1 : 15—3 : 8) bidden niet de Palestijnsche Joden voor de ballingen, spreken ook die ballingen niet als een deel van Israël, maar spreekt gansch Israël — zoowel de in Judea als de in den vreemde wonenden — als een volk in de verstrooiing: ἰδοὺ ἡμεῖς σήμερον ἐν τῇ ἀποικίᾳ ἡμῶν. Het is de schuldbelijdenis van geheel het volk, dat de straf draagt voor de zonden der vaderen en in zijn geheel — al leeft ook een gedeelte op het voorvaderlijk erve — een volk der diaspora is. De tempel het heiligdom waarin het verstrooide volk om den terugkeer en het herstel bidt — dat is m. i. de hoofdgedachte van het boek. De onderstellingen van het geschrift zijn: kort na de verwoesting des tempels is de tempeldienst hervat, zijn de tempelvaten teruggezonden of teruggehaald, maar werd een terugkeer in den eersten tijd nog niet verwacht.

Eene andere beschouwing van den tweeden tempel vinden wij bij *Jezus Sirach*, die er van zegt (49 : 11—13), dat hij is bestemd tot eeuwigen roem. Maar van een terugkeer onder Cyrus of Darius gewaagt ook hij niet. Wat te opmerkelijker is, omdat hij Zerubbabel, den zegelring aan de rechterhand (Hagg. 2 : 23), en Jozua verheerlijkt, niet als aanvoerders der terugkeerende ballingen, maar *alleen* als tempelbouwers. Als derden naast hen noemt hij Nehemja, den hersteller van den muur. Geheel in overeenstemming hiermede is wat wij lezen in *Henoch*, Cp. 89 : 72, waar het heet dat drie van die schapen, het verstrooide Israël, terugkeerden en begonnen den tempel te herbouwen. Tot die drie behoorden stellig Zerubbabel en Jozua, en waarschijnlijk als derde Nehemja, die niet slechts bij *Sirach* nevens hen genoemd, maar ook 2 Makk. 1 : 18 gezegd wordt den tempel herbouwd te hebben (Νεεμίας οἰκοδομήσας τό τε ἱερὸν κ. τ. λ.). In elk geval: *Henoch* spreekt slechts van den terugkeer van drie tempelbouwers.

Het is, naar het schijnt, niet toevallig dat *Sirach* geen terugkeer vóor den tempelbouw vermeldt. In dit boek toch wordt ook van eene wegvoering van Juda niet gewaagd: de

wegvoering van het volk bij uitnemendheid was die van 722; zie 48 : 15, waar het heet dat ten gevolge van de wegvoering van Noord-Israël de Israëlieten ἐσκορπίσθησαν ἐν πάσῃ τῇ γῇ. Na die wegvoering bleef ὁ λαὸς ὀλιγοστός over met een vorst uit Davids huis. De catastrofe van 586 bestond (49 : 4—6) hierin dat de heilige stad verbrand werd en dat het met het koningschap gedaan was: van nu af ging de heerlijkheid van Juda's koningen aan een vreemd volk (ἔθνει ἀλλοτρίῳ) over. In elk geval, het mag onzer aandacht niet ontgaan dat *Sirach* noch de wegvoering van 586, noch den terugkeer onder Cyrus der vermelding waard acht.

In *De Psalmen van Salomo* duurt de straftijd nog altijd voort, is de herzameling der ballingen nog toekomstig (ψ. 8 : 28; 11 : 2—6; 17 : 26) en wordt geen toespeling op een reeds plaats gehad hebbenden terugkeer aangetroffen.

Van de nog niet vermelde Aprokryfen maken slechts *Judith* en *Tobit* van een terugkeer vóor den herbouw des tempels gewag. In eerstgenoemd geschrift lezen we (4 : 3; 5 : 19), dat in den tijd waarin het ons verplaatst de Israëlieten die in Judea woonden onlangs uit de ballingschap waren teruggekeerd en den tempel herbouwd hadden; in het andere profeteert Tobit, de in 722 weggevoerde vrome (14 : 4 v.), dat ook de Judeërs zullen worden verstrooid, Jeruzalem verwoest en de tempel verbrand zal worden, maar dat God zich over hen zal ontfermen en hen naar het land terugvoeren, waar zij den tempel, maar slechts een tijdelijken, zullen herbouwen; totdat straks de groote terugkeer zal plaats vinden, en Jeruzalem ἐντίμως, de tempel οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ, voor altijd, voorgoed, zal worden hersteld. Evenwel, dat deze auteurs de Cyrus-traditie bedoelen, blijkt niet; zij kunnen evengoed de voorstelling van *Esdras* omtrent den terugkeer onder Darius hebben gehuldigd. In éene bijzonderheid wijkt voorts Jud. 4 : 3 van Ezra 1 af, nl. hierin dat aan eene teruggave der tempelvaten door Cyrus of Darius niet gedacht wordt: er is slechts sprake van eene heiliging der vaten. Van de voorspelling van den terugkeer der ballingen vóor den tempelbouw in *Tobit* schijnt het mij niet geheel zeker, of zij wel deel heeft uitgemaakt van het oorspronkelijk geschrift [1]). Maar hoe dit zij, ook van *Judith* en

1) Volgens den tweeden tekst van *Tobit* dien wij bij Fritzsche (*Libri Apocryphi Veteris Testamenti Graece*) vinden begint H. 14 met „Toen Tobit met zijne lofverheffing

Tobit is het twijfelachtig of zij onderstellen de overlevering van Ezra 1.

De door mij aangevoerde plaatsen bewijzen, dat de overlevering van Ezra 1 volstrekt niet is de eenige of zelfs de voornaamste overlevering over Israëls herstel uit den rampspoed van de jaren 597 en 586. Zelfs lang nadat de Kroniekschrijver zijn verhaal van Israëls herstel onder Cyrus had opgesteld, treffen wij overleveringen aan daarmede in strijd. Is dit feit gemakkelijk te verklaren als de terugkeer dien Ezra 1 verhaalt historisch is? Neen, Ezra 1 is eene overlevering omtrent Israëls herstel naast andere overleveringen, niets meer; zelfs de Cyrus-traditie, waartoe het behoort en van welker geschiedenis het de laatste phase vertegenwoordigt, is niets meer dan eene traditie naast andere traditiën, volgens welke Cyrus met Israëls herstel niets te maken heeft. Welken zin heeft dán de bewering, dat wij, de geloofwaardigheid van den terugkeer onder Cyrus loochenend, „die gesammte Ueberlieferung(?) auf den Kopf stellen"? Mijns inziens is de terugkeer der ballingen onder Cyrus zeer slecht gewaarborgd: het verhaal er van is van de hand van een schrijver wiens mededeelingen wij, en met reden, zeer weinig vertrouwen; mannen die dien terugkeer moeten beleefd hebben (Haggai en Zacharja) toonen er niets van te weten; de joodsche letterkunde vóor Christus leert ons voorstellingen kennen over Israëls herstel die er niet mee overeen te brengen zijn. Ik kan niet denken dat men trots dit alles den terugkeer der ballingen onder Cyrus tot de welgestaafde feiten zal blijven rekenen.

W. H. KOSTERS.

ten einde was, stierf hij in vrede 112 jaar oud, en werd hij eervol in Nineve begraven". Hierna verwachten wij de woorden van Tobit, vs. 2 vv., niet meer. Voorts is het de vraag of de woorden waarop het voor ons aankomt niet geïnterpoleerd zijn; want de stijl is vreemd: eerst heet het: maar God zal zich over hen ontfermen en hen naar het land terugbrengen (ἐπιστρέψει αὐτοὺς εἰς τὴν γὴν), waar zij den tempel zullen herbouwen — en bijna onmiddellijk daarna: en hierna zullen zij terugkeeren ἐκ τῶν αἰχμαλωσεῶν en Jeruzalem prachtig herbouwen. Wij zouden hier: „de anderen", „al de anderen", of zoo iets, verwachten. Nu is het of dezelfden tweemaal terugkeeren. Dit heeft de vervaardiger van den tweeden tekst ook gevoeld, die daarom den zin aldus aanvulde: en hierna zullen terugkeeren ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας αὐτῶν πάντες. Bovendien, in de profetie die Tobit volg. 13 : 9 v. over het lot van Jeruzalem uitspreekt, voorspelt hij wel de kastijding van Jeruzalem en de ontferming Gods jegens haar, maar brengt hij den terugkeer der ballingen in verband, niet met den herbouw van den tweeden tempel, maar met het herstel der σκηνή, d. i. van het heiligdom in den heilstijd, dat in onderscheiding van den tempel van Zerubbabel o. a. de σκηνή weer hebben zou; verg. 2 Makk. 2 : 4—8.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Hoe veelvuldig de namen Kalvijn en Kalvinist ook in de laatste dertig jaren in ons vaderland zijn genoemd, men kan niet zeggen, dat dit samenhangt met eene ook maar eenigszins betrouwbare voorstelling, die men hier van het leven en den arbeid van den geneefschen hervormer zou bezitten. Ook de studiën van Pierson, hoe verdienstelijk en vernuftig, bieden die niet. 't Zijn bijdragen, niet meer. Waar zullen wij ook zulk eene voorstelling van daan halen? Kampschulte's eerste en éénige deel is bijna 30 jaar oud. Wat het aangekondigde groote werk van Doumergue (met tal van afbeeldingen, bij Bridel, Lausanne) ons brengen zal, staat te bezien. Ten minste... wanneer de uitgaaf tot stand komt. Moge 't koopend publiek haar beter steunen dan het de toch zoo verdiënstelijke uitgaaf van Herminjard's *Correspondance* deed! Doch dat moeten wij afwachten. Anders brachten ons de laatste jaren niets dan deelen van die *Correspondance*, en de Opera Calv., verzamelingen dus van gegevens waaruit eens eene levensbeschrijving van K. moet worden opgemaakt, en verder studiën of artikelen over bijzonderheden uit zijn leven en werken, over de herkomst van de geneefsche Formes des prières en de Bible française van Calvin (van Erichson), over de oudste uitgaven der Institutie enzv. (Ik zie juist, dat die oudste *fransche* uitgave door Vielles in de Revue de Théol. et des quest. rel. van 1895 nu weêr in 1535 wordt gezocht). Maar wanneer komt het afdoende werk over hem en zijn arbeid? In Genève zelf, het rechtzinnige zoo goed als het vrijzinnige, mag de sympathie voor K. niet groot wezen: zoo klein is toch niet de kring, waarin hij wordt hooggeschat, zoo gering waarlijk niet zijn historische beteekenis, al reikt die van Luther en zijn

staf ook verder, dat men zich niet verwonderen mag over de weinige belangstelling, die het onderzoek naar K.'s leven vindt.

In ieder geval hebben wij in een hervormd land dankbaar te zijn voor iederen in dezen onmisbaren arbeid, vooral als die wordt verricht door zeker de meest bevoegde hand. Cornelius te Munchen, de grijze maar nog krachtige geschiedvorscher — weêr een (oud-)katholiek evenals Kampschulte — heeft sedert eenige jaren in de *Abhandlungen der kön. bayerischen Akademie der Wiss.* studiën over Kalvijn het licht doen zien. In 1886 verscheen: *Die Verbannung Calvins aus Genf.* In 1888 *Die Rückkehr C.'s.* Thans *Die ersten Jahre der Kirche Calvins.* 1541—1546. (Munchen, G. Franz' enz. Verlag. 1896. 88 S. 4°). 't Zijn de jaren, waarin K. als staatkundig adviseur van den raad werkzaam is, ofschoon men verkeerd zou doen met hem nog, zooals vroeger geschiedde, de rol van wetgever der republiek toe te schrijven (S. 13); waarin hij zich al beklaagt dat hij nog niet genoeg werd geraadpleegd, natuurlijk doordat hij zich meer dan gewenscht werd in regeeringszaken stak (S. 46); waarin hij een predikantenpersoneel tracht saam te brengen dat met hem eenstemmig denkt, en onloochenbaar reeds geïmporteerde Franschen boven de eigen stads- en landskinderen begunstigt (S. 63 en elders: de oude grief, die Galiffe indertijd zoo luid tegen K. heeft doen klinken); de jaren, waarin de uitwijking van Castellio valt, de strijd of 't aan de burgerlijke dan wel aan de kerkelijke overheid toekomt burgers met den ban te straffen zich aankondigt (S. 78), de uitvaardiging der strafwetten op zedelijke vergrijpen begint maar ook het verzet daartegen. In 't voorjaar van 1546 kan Kalvijn al dreigen met een soort van interdikt (S. 83) en moet reeds de raadsheer Pierre Ameaux blootshoofds, in 't hemd, met eene brandende kaars in de hand door de stad gaan en aan God en aan den raad vergiffenis vragen omdat hij „a meschamment parlé contre Dieu, le magestral et mr. Calvin ministre" (S. 88).

Cornelius beschrijft dit alles behalve uit andere gegevens vooral uit de raadsnotulen dezer jaren. Hij heeft de gedeelten daaruit, die op Kalvijn's houding betrekking hebben en die zijne, Cornelius', voorstelling van het gebeurde staven, laten afdrukken. Dat geeft niet het minst aan dezen arbeid zoo groote

waarde. Over de wijze van benoeming van het consistoire, het bekende rechterlijke college, schijnen de protocollen in 1541 niets te vermelden.

Van de *Disputationen Dr. Martin Luthers*, door Prof. Drews te Jena uitgegeven, heeft het tweede stuk het licht gezien. Het geheele werk is daarmede kompleet. (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1896. 999 S. 23 Mark). Het biedt — ik wees daarop reeds bij de vermelding van het eerste stuk — menigen belangrijken blik in het denken en oordeelen van den „vir Dei" in de laatste tien jaren van zijne werkzaamheid. Gelukkig stelt een zeer uitvoerig register van de aangeroerde onderwerpen ook den lezer, die tijd noch lust heeft om het geheele omvangrijke werk te lezen, in staat om zijn voordeel te doen met wat het biedt. 't Zijn meest vragen op dogmatisch gebied, die ter sprake komen: de overgang tot den tijd der epigonen van de hervorming kondigt zich aan, al toont Luther zich ook in deze disputaties nog dikwijls genoeg vrij van ik zeg niet dogmatisme, maar wel van dogmatische angstvalligheid in 't uitspreken van 't geen hem op het hart lag. Uit de aanteekeningen, de bijgevoegde berichten over de personen der disputanten, enzv., blijkt, welk een omslachtigen arbeid, welk eene bibliographische nauwgezetheid en hoeveel kennis Prof. Drews aan deze uitgaaf heeft te koste gelegd.

Over *Die guten Werke oder der VI Artikel der augsburgischen Confession* schrijft Lic. Rudolf Cölle eene „theologische Untersuchung" (Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht, 1896. 51 S. M. 1.40). Zij is niet zonder scherpzinnigheid en met groote helderheid geschreven, verklaart in welken zin en op welken grond de luthersche hervorming de goede werken noodzakelijk kon noemen, terwijl deze ons toch de rechtvaardiging evenmin doen verwerven als behouden. Niet dankbaarheid is de grond van onze verplichting daartoe; veeleer ligt deze in den wil van God, waarvan zich het goede niet laat scheiden. Naar de bedoeling der Augustana zijn de goede werken niet voor bekommerde gewetens de waarborg van het bezit des geloofs, maar bewijzen zij wel aan anderen de aanwezigheid hiervan, getuigen zij dus wel in de wereld van Gods genade. 't Boekje

bevat geene polemiek, en tracht alleen art. 6 zóó te verklaren dat dit niet dan de dogmatische formuleering is van allerlei uitspraken van veler zedelijk besef en vroom gemoed: een lofwaardig pogen, waarbij echter de historische herkomst van zulke belijdenisbepalingen niet altoos tot haar recht komt. Hier misschien wèl: meer zou ik niet durven beweren.

In onze dagen van herlevende mystiek of van wat men goedvindt met dien naam te tooien zal eene nieuwe uitgaaf van Angelus Silesius' *Cherubinischer Wandersmann* wel aan velen welkom wezen. Zij verscheen in de *Neudrucke deutscher Litteraturwerke des* 16 *u.* 17 *Jahrh.* (Halle, Niemeyer, 1895. 174 S. M. 2.40).

Hoevele van Silesius' (Scheffler) *Sinn-und Schlussreime* ook in omloop zijn, of misschien juist daardoor: reeds lang hebben zeker velen verlangd den Wandersmann in zijn oorspronkelijke gedaante te bezitten. Maar de oude uitgaven (nog Gottfried Arnold o. a. heeft er eene bezorgd) komen zelden of nooit voor, en in de nieuwere is de taal, eene enkele maal daarmêe ook de zin veranderd. Toch heb ik na vergelijking niet gevonden dat Georg Ellinger, die deze nieuwste uitgaaf bezorgde, reden had om van die van Rosenthal (Regensburg, 1862) te zeggen, dat zij „gänzlich unbrauchbar" is. Zoo erg gemoderniseerd is deze niet. Maar zekerheid aangaande de juiste lezing biedt zij evenmin; die hebben wij thans eerst door Ellinger's zorgvuldigen afdruk van de oudste editie. De afdruk wordt voorafgegaan door eene uitvoerige inleiding van 30 blzz., voor ons Nederlanders ook daarom van belang omdat zij een en ander mededeelt over Franckenberg, Böhme's vriend, die naar ons land uitweek en hier Böhme's werken uitgaf. (Ook Joannes Schefflerus Bresla-Silesius werd 6 Sept. 1644 als stud. in de medicijnen in het leidsche album acad. ingeschreven.) Doch wat die inleiding nog belangrijker maakt, is de aanwijzing van de mystieke litteratuur, die op Scheffler van invloed is geweest. Vooral Tauler en Weigel en hetgeen onder beider naam doorgaat heeft hij, 't blijkt uit blijkbaar overgenomen uitdrukkingen, gelezen. Nog meer had hij aan de *Monodisticha* van Daniel von Czepko te danken. Ik haal dit uit Ell.'s inleiding aan geenszins om de oorspronkelijkheid van Sch. te be-

strijden. Immers, wat geeft aan zijne werken meer bekoring dan juist dit, dat hij zijn gemoed lucht geeft zonder ooit aan het bedenkelijke van zijne woorden te denken; dat het wèl zijn eigen zieleleven is, het zieleleven van eene oprechte, volkomen openhartige, zich aan geen menschen naast zich storende ziel, die al haar innigheid, al haar eigen schat uitstort? Maar uit het medegedeelde blijkt, dat sedert de tweede helft der 16de eeuw eene doorloopende strooming van mystiek in het duitsche Protestantisme is op te merken.

De *Wandersmann* stamt, ten minste wat de 5 eerste boeken betreft, uit Scheffler's protestantschen tijd; hij zag echter eerst na zijn afval tot de roomsche kerk het licht. Over dien afval vertelt R. niets nieuws. Zoo doet evenmin Dr. C. Seltman, lid van het breslauer (roomsche) domkapittel, die onlangs *Angelus Silesius und seine Mystik* uitgaf (Breslau, Aderholz. 1896. 208 S. M. 3). Merkwaardig is dit laatste werk alleen door zijne poging om te bewijzen dat wat men Scheffler's pantheïsme noemt eigenlijk correct-roomsch is geweest. 't Sterkste bewijs intusschen is, dat anders immers de visitator librorum, een goede jezuïet, den druk niet zouden hebben vergund! Voorts: verzen als „Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kan leben, Werd' ich zu nicht, Er muss von Noth den Geist auffgeben" zijn niet pantheïstisch; zij willen alleen zeggen, dat de heilsraad tot onze verlossing eeuwig is (!!). Seltman heeft dan de „denkbeelden" van Scheffler gecatalogiseerd en ze één voor één van eenige bijbelteksten en plaatsen uit de patres, Thomas Aq. enzv. voorzien, — alles om te bewijzen hoe goed katholiek Sch. was. Welke manieren!

Dat de *Wandersmann* met approbatie te Weenen kon verschijnen, zou alleen vreemd zijn wanneer men redenen wist aan te geven waarom de kerk dan zulk een werk niet zou kunnen dulden. Dat het pantheïstisch is, was geene reden. De roomsche kerk is en was vooral in de 17de eeuw mild en ruim genoeg, wanneer iets maar haar kerkpolitiek niet te na kwam. Zij kent nu eenmaal niet dat wat wij „overtuiging" noemen. Voorts, al was Sch.' pantheïstische mystiek niet roomsch: protestantsch, 17de eeuwsch protestantsch, was die toch nog veel minder. Met konvertiten is de kerk altoos zeer voorzichtig; en een der door Seltman aangehaalde auteurs maakt de opmerking, dat men

bij dichters en schilders velerlei door de vingers mag zien. Ligt in dit alles niet verklaring genoeg van de bedoelde vrijgevigheid?

Evangelische Katechetik. Die Lehre von der kirchlichen Erziehung nach evang. Grundsätzen, von Dr. E. Sachsse, Prof. Theol. a. d. Univ. Bonn. (Berlin, Reuther u. Reichard. 1897. 438 S. 7.50 M.). Gaarne vestig ik de aandacht op dit zeer leerrijke boek, dat met groote helderheid is geschreven en waarin met bij onze naburen zeldzaam talent alle omhaal van geleerdheid is vermeden. Het is niet alleen eene katechetiek, het bevat niet alleen eene theorie of wetenschap van 't geven van godsdienstonderwijs. Met den tweeden titel: de leer van de *opvoeding*, die de kerk aan het opkomend geslacht verstrekt, is ernst gemaakt. In het eerste, het geschiedkundig gedeelte, wordt b.v. de regeling en praktijk der boete in de oude kerk en in de roomsche der middeleeuwen behandeld, ook wat door prediking, bevordering van de zondagsviering en dergel. voor de godsdienstige opvoeding van het volk geschiedde. Eveneens vinden wij in het tweede, het „positieve" gedeelte b.v. in § 1 allerlei over „Säuglingstaufe" en huiselijke opvoeding besproken; § 5 handelt over „Die Uebung (Kindergottesdienste; das freie sittliche Thun u. s. w.”); § 8 over „Der Abschlusz der kirchlichen Erziehung" o. a. door het ouderlijk huis en kerkbezoek.

Dat „positieve" gedeelte, de eigenlijke leer der kerkelijke opvoeding, wordt in 126 bladzijden afgehandeld, terwijl aan het historische niet minder dan 300 bladzijden zijn gewijd. Men zou tegen deze verhouding bedenkingen kunnen maken. Men zou kunnen vragen of het goed gezien is een boek te ontwerpen, dat niet in zijn geheel voor denzelfden kring van lezers van waarde is. 't Laat zich immers niet verwachten, dat wie inlichtingen zoekt over het hanteeren van de vraagmethode bij het katechizeeren bl. 370—380, toevallig juist over de disciplina arcani bl. 31—44 of over de laatste voorbereiding voor den doop in de oude kerk bl. 55—74 ook iets verlangt te lezen. Er is tusschen deze onderwerpen geen verband. Maar wat over ieder onderwerp wordt geboden is te goed om deze bedenking te laten gelden. Het is een nuttig, eenvoudig leerboek. Niet meer: alle moeilijke vragen, die zich b.v. in de geschiedenis van de kerkelijke tucht nog voordoen, heeft

S. eenvoudig laten rusten, ze nauwelijks vermeld. Maar ook niet minder: door aanhalingen stelt hij zijne leerlingen in staat hem te controleeren en zelven te onderzoeken. Waarom hij, anders in zijn historisch deel zoo uitvoerig, de laatste 150 jaren zoo karig heeft bedeeld, weet ik niet. Dat hij van den rationalistischen tijd alleen kwaad spreekt, zijn wij van pruisische theologen — Harnack en Achelis zijn uitzonderingen: — gewoon. En dat hij het in zijn „positief" deel niet noodig vindt verder te zien dan de duitsche kerkelijke toestanden reiken, hangt zeker met zijn standpunt en het doel, dat hij zich voorstelde, samen. In summa: het is een nuttig studentenboek.

Dr. J. Heinsius, *Klank en buigingsleer van de taal des Statenbijbels*. Groningen, Noordhoff, 1897. Dit te Amsterdam verdedigde letterkundige proefschrift biedt eene vergelijking van de taal der statenvertaling met de schrijftaal van omstreeks 1600. Het dialect der eerste vertoont, dit is de slotsom, een aantal Vlaamsch-brabantsche eigenaardigheden, vooral ten gevolge van de plaats van herkomst van sommige translateurs. Het bevat voorts een overzicht van de geschiedenis van hun arbeid, over welke Dr. H. met groote hoogschatting oordeelt. Van mannen van het vak verneemt men over zijn werk niet dan goeds.

Dr. H. Lüdemann, ord. Prof. d. Theol. zu Bern. *Reformation und Täuferthum in ihrem Verhältnisse zum christlichen Prinzip*. Bern, W, Kaiser, 1896 (95 S.)

De hoogleeraar L. tracht in dit geschrift een antwoord te geven op de moeilijke vraag: wat is eigenlijk het kenmerk, het karakter van het Anabaptisme der 16de eeuw? Vatten wij onder dezen naam alleen allerlei groepen van malcontenten, vooral van radikale malcontenten, samen; terwijl dan nog iedere groep bij gemis aan beginselen en aan leidende persoonlijkheden verwilderde en dus geen eigen karakter vertoonde? Is het alleen de naam voor eene oppositie tegen eenige onvermijdelijke gebreken van de kerkelijke hervorming? Of wel vertegenwoordigt het Anabaptisme eene of andere bepaalde zijde van het Christendom? Heeft het positieve religieuze doeleinden beoogd? Zoo ja, welke? en van welke waardij?

Er is eene bijzondere aanleiding om op deze vragen een antwoord te zoeken, nu in de laatste 15 jaren door den onvermoeiden arbeid van een zeer bekwaam historicus, den staatsarchivaris Dr. Keller, dat oude Anabaptisme een geheel nieuw aanzien — in beide beteekenissen van het woord — heeft gekregen. Het blijkt van veel grooter omvang en beteekenis geweest te zijn dan men tot dusver vermoedde. Daardoor komt het dan ook, dat b.v. Möller's *Kirchengeschichte* in haar 3de deel, door den goed lutherschen Kawerau bewerkt, toch daaraan eene geheel andere plaats heeft ingeruimd dan die oudere handboeken er aan gaven. En vooral hierop is de aandacht meer gevestigd geworden, hoe het 16de eeuwsche Anabaptisme reeds meer dan ééne van die overtuigingen heeft gekoesterd, die in onze dagen gelden als verovering en bezit van den hedendaagschen protestantschen geest; hoe „de ketterij dezer mannen alleen hierin bestond dat zij drie eeuwen te vroeg kwamen". Maar met het oog hierop is het ook noodig, het recht om met dat Anabaptisme zoo ingenomen te zijn aan een nauwgezet onderzoek te onderwerpen. Vooral nu daarmede soms, gelijk bij Keller, een ongunstig oordeel over de hervormers gaat gepaard. Immers: men dweepe toch niet met enkele fraaie gezegden en met eenige achtenswaardige mannen, maar vrage, wat ook in verband met deze het karakter der geheele beweging is geweest, en welke waarde aan deze strooming zelve toekomt voor haren tijd en voor den onzen. — Ziedaar de taak, door Prof. L. aanvaard. Nadere aanleiding bood hem de *Geschichte der Bernischen Täufer* van Ernst Müller, in dit tijdschrift 1896, bl. 433 vg. besproken.

Deze omhelst daarin grootendeels Keller's denkbeelden. Het Anabaptisme zal zijn de voortzetting en wederontwaking van het oude zuivere Christendom, zooals dit vóór de verwereldlijking der kerk en haar opneming in den staat (onder Konstantijn) zal hebben geheerscht en sedert in stille kringen en gemeenten van ketters, vooral van Waldenzen, zal hebben voortgeleefd. En ten andere vertegenwoordigt dat Anabaptisme het Christendom van gemeenten tegenover dat van de kerk; dat van de daad tegenover Luther c. s. met hun dogmatisch geloof, Lüd. S. 80. — Een en ander wordt nu door Keller en Müller te onrechte beweerd, meent de Berner hoogleeraar. Dat ideale „oud-

ste Christendom" bestond in de 3de eeuw al in 't geheel niet meer. Het Christendom was toen reeds geworden eene wettelijke godsdienstigheid, en het is dat gebleven; eene laxere in de kerk, eene meer rigoristische bij de telkens zich vertoonende oppositie, tot aan de hervorming toe. Toen voor het eerst vertoonde zich bij de reformatoren het echt-christelijke standpunt, het bouwen van onze zaligheid op Gods genade alleen; terwijl het Anabaptisme geenszins op hooger standpunt stond, maar omgekeerd de wettelijke richting en wel in haar rigoristische schakeering bleef volgen. Men dwaalt, — aldus verder L. — wanneer men die Doopers verheerlijkt omdat zij het ethisch karakter van het Christendom op den voorgrond hebben gesteld, vrijer over de Schrift hebben geoordeeld, Christus' plaatsvervangenden zoendood hebben prijsgegeven, hierin gelijk in andere dingen geestverwanten van onzen nieuweren tijd. Zij deden immers zoo zonder eenig besef te hebben van de moeilijke problemen, die de hervormers hebben pogen op te lossen. Zij lieten, indien zij eene oplossing gaven, die vraagstukken eenvoudig ter zijde, of deden zoo zonder ze te begrijpen. Men dwaalt nog meer, wanneer men met Keller (wiens verdiensten Lüd. anders wèl erkent, b.v. 't opsporen van verschijnselen, die de herkomst der Doopers toelichten, en vooral dit, dat K. voor 't eerst de sympathieke gestalte van Denck als op nieuw heeft ontdekt en doen herleven) de naïeve meening dier Doopers over de apostolische gemeente, die zij zouden voortzetten, omhelst, of zelfs Keller's miskenning van Luther overneemt. Neen, de groote hervormer heeft met de rechtvaardiging uit geloof geen dogmatisch geloof bedoeld dat de zaligheid zou verdienen, en heeft als iemand van het geloof vruchten in het leven verwacht. Maar het vraagstuk, 't welk L.'s geweten en gemoed en denken geene rust liet, „die religiöse Ueberwindung des menschlichen Schuldbewusztseins, ohne Verletzung des sittlichen Gewissens" (S. 41): daarvan voelden de Doopers niets. Zocht hij den waarborg van vergeving en zaligheid in God: zij omgekeerd in de — ingebeelde — heiligheid van den geloovige: waarbij Lüd. intusschen niet loochent dat inderdaad hunne rechtschapenheid allen eerbied verdient. Wijst men echter, gelijk zij deden, de rechtvaardiging uit geloof af, dan is één van beide onvermijdelijk: òf de mensch vertwijfelt aan

zich zelven; òf hij vervalt tot „sittliche Verflachung.” En tot deze laatste heeft de „seelische Selbsterhaltungtrieb”, gelijk in den regel in zulke gevallen heeft plaats gevonden, ook de Doopers gedreven. De wettelijke godsdienstigheid betaalt in alle gedaanten, waarin zij zich heeft vertoond, hare overtuiging dat wij de godheid kunnen verzoenen door van onzen kant aan zekere eischen te voldoen, met verflauwing en verlaging van het zedelijke doel, ons door God gesteld (Lüd. S. 90).

Daar is in dit alles iets waars, en in nog hooger mate geldt dat van tal van opmerkingen, die door L.'s geschrift verspreid liggen. Dat hij Luther in bescherming neemt tegen het verwijt als zouden wij volgens dezen Gods genade en de zaligheid moeten verdienen louter door een zeker dogmatisch geloof aan te nemen, is te prijzen. Neen, intellektualist was Luther zeker niet en wou hij althans niet zijn. Maar 't is toch niet tegen te spreken, dat onder zijne zeer onderscheidene en soms onderling tegenstrijdige uitspraken over den weg des heils er vele voorkomen, die dogmatisch en intellektualistisch genoeg klinken; dat L. zijne tweeslachtigheid en inconsequentie in dezen nooit te boven gekomen is. Voorts is het moralistisch bestanddeel, dat Lüdemann aan de godsdienstigheid van het Anabaptisme verwijt, inderdaad daarin niet te miskennen, gelijk dat in geen enkelen kring van ernstige lieden, maar die niet hoofd voor hoofd diepe gemoederen zijn, zal ontbreken. De denkbeelden, die eene volksoppositie tegenover heerschende dogma's en de godgeleerdheid van kerkmannen stelt, zijn verder inderdaad wel eens overschat, en er is wel eens aanleiding geweest — geenszins om (zooals L. doet) te smalen op „die boerentheologie” — maar wel om daarover te glimlachen. Met recht merkt L. ook (S. 46) op, dat de gehechtheid aan de voorschriften der bergrede als samenvatting van het Christendom zich dikwijls in die kringen, waar gehoorzaamheid aan Jezus' woord *de* godsvrucht was, beperkte tot negatieve onthouding van het daar verbodene, niet opklom tot de hoogte der zedelijke gezindheid, waarbij de ziel, van heiliger goederen vervuld, al dat verbodene diep beneden zich voelt; — insgelijks dat de Doopers de bekeering in verbetering van levenswandel, niet van gezindheid stelden. Maar dit alles maakt L.'s onbehoorlijken toon tegen Keller te minder

goed, nu zijn geheele betoog beheerscht wordt door eene grondfout, althans m. i. nog vrij wat bedenkelijker dan alles wat hij aan dien geschiedvorscher kan te laste leggen. Een geleerde, die den handhaver van hem niet sympathieke meeningen niets minder dan beschuldigingen van „unglaubliche Naivetät" (S. 18), van „Verdrehung" (S. 72), van „historische Unkunde" en „offenbar auch ... Unbekanntschaft mit theologischen Gedankengängen" voor de voeten werpt; die dat doet tegenover een anderen geleerde, wiens verdiensten hij toch niet kan loochenen, en die waarlijk geen verwaten jongmensch is noch iemand die zijne sporen eerst moet verdienen: een geleerde, die dat onderneemt, behoort zeer deugdelijke gronden voor zijn beweren te kunnen aanvoeren. Die onnoozelheid en kwade trouw moeten wel zonneklaar blijken, iedere andere verklaring van die zienswijze wel onmogelijk zijn. Doch van zulk eene bewijsvoering biedt L. ons niets.

Veel erger echter is zijne grondfout, waarop ik boven doelde. Volgens hem ligt de tegenstelling tusschen de kerken der reformatie en het Anabaptisme hierin, dat de eerste de rechtvaardiging uit geloof handhaafden, bij het laatste „das ethische Moment des Heilsweges dem religiösen bedingend voransteht" (S. 60). Maar het eerste is dubbelzinnig, het tweede voor een goed deel onjuist, en wat in het verschil tusschen beide stroomingen hoofdzaak was, is in deze beschrijving van de tegenstelling tusschen haar voorbijgezien. Hadden de kerken der reformatoren niet maar de rechtvaardiging uit geloof als *leer* gepredikt, haar niet als *leer*, die de schare moest aannemen, geproclameerd; hadden zij bestaan uit mannen en vrouwen, die inderdaad ziel voor ziel uit geloof gerechtvaardigd waren en van wie dit in het leven bleek; was het gekomen tot de vrome kringen uit Luther's *Deutsche Messe*: het Anabaptisme had zich niet tegenover die reformatoren gesteld. Het had geen reden gehad van bestaan. Want het heeft volstrekt niet ééne enkele methode van tot God en tot geloof te komen vastgesteld die met uitsluiting van andere door ieder zou moeten worden gevolgd, — zooals L. het voorstelt. Op dat terrein lag zijne kracht niet.

Neen, maar de volkskerk met de *aan allen opgelegde* en dus bij velen alleen in woorden bestaande godsdienstigheid, *die* wil-

den zij niet. Die hielden zij voor tegen-christelijk. En wat zij daartegenover stelden was geenszins, zooals L. 't doet voorkomen, eene gemeente van „heiligen", geen „Tadellosigkeit"; maar eene gemeente van hen die met ernst christenen zijn, en die — zeker, dat was de veronderstelling, — de volkomenheid kunnen bereiken. Doch op dit laatste leggen zij zelden nadruk; er zijn er genoeg onder hen die het tegenspreken. Waarop zij wèl den nadruk leggen, 't is de wensch en de plicht om de ernstigen en vromen niet te laten ondergaan in eene maatschappij vol ongerechtigheid al was die ook met kerkelijk vertoon getooid. Dat Denck over „de wedergeborene zondigt niet" soms uitweidt, bewijst niets. Welke vrome richting heeft nooit de betrekkelijke waarheid van dat woord doen gelden? Maar dat (Lüd. S. 52) voor de 16de eeuwsche Doopers de doop alleen „rückwirkend vergebende Kraft hat und die Verpflichtung in sich schliesst hinfort keiner Vergebung mehr bedürftig zu sein": ik herinner mij niet ooit dat bij hen gelezen te hebben. 't Is mogelijk — L. haalt geen enkelen zegsman aan — dat een van hen eens zoo iets heeft geschreven. Dat het „hunne" leer was, komt mij ten eenen male onjuist voor. Trouwens, de geheele wijze waarop Lüdemann de Doopers beschrijft en beoordeelt, verliest veel van haar waarde bij het licht van het feit, dat zij in 't geheel geene godgeleerden waren noch wilden zijn, dat hen naar den maatstaf van eenige dogmatiek, van eenig stelsel te beoordeelen niet aangaat, dat met hun „godgeleerd idiotisme" te spotten niet bewijst dat men de beteekenis van hunne richting in praktijk en gemeenteleven verstaat.

Het vraagstuk, dat het onderwerp van L.'s geschrift vormt, is jaren geleden ten onzent uitvoerig behandeld door Hoekstra in zijne *Beginselen en Leer der oude Doopsgezinden*. Natuurlijk heeft de Berner hoogleeraar vooral de nieuwere gezichtspunten in het oog gevat, waaruit Keller en Müller het Anabaptisme hebben bezien. Vandaar dat hij b.v. de beweerde verwantschap tusschen Staupitz en de Doopers bespreekt, waaraan Hoekstra niet heeft gedacht, en dat hij vooral aan het verschil tusschen mystiek en Anabaptisme uitnemende bladzijden wijdt. 't Laatste was onvermijdelijk, nu Denck zoo op den voorgrond is gesteld, die zeker onder de zijnen het meest mystieks heeft. Toch geef

ik in de ontleding der godsdienstige drijfveeren, die bij de verschillende partijen van den hervormingstijd zijn werkzaam geweest, boven Lüdemann verre de voorkeur aan Hoekstra, omdat deze én het verschil in kwestie minder in leerstellige denkbeelden zoekt én bij de Doopers aan den zin voor de gemeente naast hunne wettelijke godsdienstigheid meer recht laat wedervaren; en eindelijk — dit vooral — in beide opzichten zich meer laat leiden door wat die Doopers zelven hebben uitgesproken dan bij Lüdemann volgens dit geschrift het geval is.

Mei 1897. S. C.

De „Logia", onlangs in Egypte ontdekt, naar de dagbladen vóór enkele maanden meldden, hebben voor rekening van den Egypt Exploration Fund het licht gezien, onder den titel ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ. *Sayings of our Lord. From an early greek papyrus, discovered and edited, with translation and commentary by* BERNARD P. GRENFELL *and* ARTHUR S. HUNT, *with two plates* (Henri Frowde, London 1897). Deze editio princeps munt uit door beknoptheid, deugdelijkheid, en een uiterst billijken prijs. Zij bevat, behalve de facsimile's der beide zijden van den gevonden papyrus, één blad uit een tot heden onbekend boek, niet meer dan twintig bladzijden en kost slechts f 0.30. De uitgevers, tevens de ontdekkers, wier arbeid zich kenmerkt door bedachtzame soberheid, verhalen hun vondst te Behnesa, een 120 Engelsche mijlen ten zuiden van Caïro, tusschen de puinhoopen van het oude Oxyrhynchus. Zij bepalen den leeftijd van den papyrus: niet jonger dan het jaar 300, niet ouder dan 150, waarschijnlijk uit ± 200. Dan geven zij een transcriptie van den tekst, voor zoover zij dien konden ontcijferen. Vervolgens een vertaling en beknopte toelichting van de acht door hen onderscheiden logia. En eindelijk nog eenige algemeene opmerkingen over den inhoud en de herkomst dezer woorden. Zij zouden wel geneigd zijn, het geheel te houden voor een bladzijde van een ons onbekend Evangelie, misschien wel dat der Egyptenaren, doch liever willen zij gedacht hebben aan een verzameling woorden des Heeren, bijeengebracht op zijn laatst tegen het einde der eerste of het begin der tweede eeuw, en vertegenwoordigende een traditie,

onafhankelijk van die, welke een plaats vond in onze kanonieke Evangelien. Voor het overige mogen belangstellende lezers nu zelf den inhoud en de herkomst van dit jongst aan het licht gebrachte gedenkstuk der Oudchristelijke letterkunde aan een nauwgezet, zeker niet spoedig afgeloopen onderzoek onderwerpen.

Kleine proeven in die richting gaven reeds niet weinigen onder de talrijke verslaggevers van den eenstemmig hooggewaardeerden arbeid der heeren Grenfell en Hunt. Men zie o. a. de jongste nommers van den Inquirer, de Academy van 31 Juli, het Athenaeum van 7 Aug., het Liter.Centralblatt van 14 Aug. enz.

Dr. M. R. James besprak in de Contemporary Review, August p. 153—160, verschillende mogelijkheden.

In het voorste gelid staat A. HARNACK, *Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu* (Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen; J. C. B. Mohr 1897, S. 36, M. 0.80). Deze Duitsche uitgave van den tekst, met uitvoerigen kommentaar en belangrijke bespreking van de herkomst, schijnt bestemd om de oorspronkelijke, althans bij onze oostelijke naburen, te verdringen. Trouwens, niemand zal zonder schade dit werk van den Berlijnschen hoogleeraar ongebruikt laten. Terwijl F. P. Badham in het Athenaeum een lans brak voor de stelling: de inhoud is ontleend aan het Evangelie der Egyptenaren, bracht Harnack dit gevoelen tot bijkans volkomen zekerheid. Voor de kennis van dit Evangelie ontvangt men van hem, op den koop toe, een niet te versmaden bijdrage.

W. C. v. M.

Bijbelkritiek en godsdienstig geloof, door C. J. A. BOSCH, (1897, Leiden, Adriani. Prijs 25 ct.) is een warm woord van vrijzinnige zijde in den brochuren-strijd Hulsman-Zeydner, waarin vooral het eerste motto wordt behartigd: Het is voor de gezondheid van den godsdienst eene onmisbare voorwaarde, dat hij nooit ontsnappe aan het toezicht van het verstand, en van de waarheid van het tweede wordt getuigd: De vraag naar onze verhouding tot het historische Christendom deert onze gemoedsrust, raakt onze geloofsverzekerdheid niet.

H. O.

Herzog's Realencyklopädie[3] (Leipzig, J. C. Hinrichs, in 18 deelen à M. 10) is gevorderd tot Heft 26 (Brüder des gemeinsamen Lebens).

DE ETHIEK IN HET NOORDEN.

Zonder daardoor ontrouw te worden aan het studievak mijner oude liefde, kan ik aan de omstandigheid, dat ook de behartiging van de belangen der Ethiek aan mij werd opgedragen, de vrijmoedigheid ontleenen om aan hare geschiedenis in dit Tijdschrift eenige bladzijden te wijden. Bedoeld is in het gegeven geval hare jongste geschiedenis. Ik heb het oog op een philosophische zedeleer, die vóór eenige jaren te Upsala verschenen is. Voor zoover mij bekend is, werd zij nog niet in het Duitsch vertaald, zoodat er reden is om te vermoeden, dat zij niet voor allen, die in ons land met ethische quaesties zich bezig houden, toegankelijk is. Mijn vrijmoedigheid om er het een en ander uit meetedeelen, wordt daardoor verhoogd.

Bij wijze van inleiding en tevens om aan mijn opschrift recht te laten wedervaren, sla ik Ueberweg—Heinze's Geschichte der Philosophie en daarvan het derde deel, behandelende „die Neuzeit", op. Wij vinden daar allereerst, onder de philosophen van Denemarken, Harald Höffding vermeld, als zijn sporen verdiend hebbende op het gebied van ethiek en psychologie. Als zoodanig is hij ons geen onbekende. *Die Grundlagen der humanen Ethik* beslaat als pittig en leerzaam handboek een eereplaats in onze bibliotheken. En niet minder de *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, door Ueberweg—Heinze geroemd als „eines der brauchbarsten psychologischen Lehrbücher neuerer Zeit." Van de hedendaagsche philosophen in Noorwegen lezen wij slechts, dat zij Hegelianen zijn, niet dat zij met de ethiek meer bijzonder zich hebben bezig gehouden. Daarentegen komen onder de rubriek Zweden eenige mannen van naam voor, waarbij

de verslaggevers zich genoopt zagen wat langer stil te staan, en daaronder een ster van de eerste grootte, wier licht schier al de zweedsche universiteiten bestraalt. In de eerste decenniën onzer eeuw leeraarde o. a. de dichter K. G. af Leopold, die zich bij Locke aansloot en uit een zedelijk gevoel afleidde zijn kennis van het zedelijk goede en er op bouwde zijn geloof aan God en onsterfelijkheid; alsmede N. F. Biberg, een Schleiermacheriaan. Tot over de helft der eeuw reikte de werkzaamheid van Samuel Grubbe, auteur van een *Rechts- und Gesellschaftslehre* en van een *Philosophische Sittenlehre.* Van 1797 tot 1866 leefde Christoffer Jacob Boström, de machtige persoonlijkheid, wiens invloed voortwerkt tot op den huidigen dag, de van Heusde van Upsala. Zijn systeem noemde hij rationeel-idealistisch. Alle leven omschreef hij als zelfbewustzijn. Het openbaart zich volgens hem in eindeloos verschillende trappen van volkomenheid. De alles omvattende persoonlijkheid is God, in wiens bewustzijn het gevoel de hoogste warmte, de voorstelling de grootste helderheid heeft. Hij is boven ruimte en tijd verheven. In en door hem bestaan alle eindige „persoonlijkheden", de belichaming van zijne gedachten. De eenheid omvat hier de veelheid, gelijk in het grootere getal de kleinere getallen besloten liggen. De essentia en de existentia vallen samen, gelijk esse en percipi. Voor de ethiek vloeide uit deze wereldbeschouwing bij Boström een individualisme voort, dat hem deed spreken van een positief rationalisme, in tegenstelling met Kant. Alle zinnelijkheid was hem een phaenomeen van het bovenzinnelijke en tevens bestemd om als orgaan daarvoor te dienen. Geen ascetisme mitsdien, maar heiliging, zelfverwezenlijking der individuen, opdat door voortgaande volmaking der velen het geheel der menschheid, dat uit die velen is samengesteld, een Godsrijk worde. Het is God zelf, die daartoe drijft. In den kategorischen imperatief, waarmede de zedewet optreedt, wordt haar oorsprong uit de bovenzinnelijke wereld openbaar. De groepen, waarin de individuen zich vereenigen, van het huisgezin af tot aan den alles omvattenden staat, zijn even zoovele „moreele persoonlijkheden" en als zoodanig de grond van de verplichtingen, die zij opleggen aan hare leden. Zij treden allen in dienst van het groote doel en moeten als cultuur-

machten werkzaam zijn. Geen politiestaat derhalve, maar een opvoedingsinstituut, en zoo al een erfelijke monarchie te verkiezen is, dan toch eene, die in een doeltreffende volksvertegenwoordiging een tegenwicht en de gewenschte contrôle vindt. De organiseering van de verschillende staten in een hoogere eenheid is een ideaal, waarvan de verwezenlijking te wachten is in een voorloopig nog ver verwijderd verschiet.

Met deze voor een groot deel niet onsympathieke leeringen trad Boström op. Zijn volgelingen heeten vele en van beteekenis. Axel Nybläus, hoogleeraar te Lund, is hunner een. Hij schreef in 1869 over de grondvormen in de ethiek, en in 1877 over de ethische grondgedachten van Kant, Schleiermacher en Boström. Andere auteurs of titels vermeldt de deskundige verslaggever niet.

Het was zekere heer K. R. Geijer, of Reinhard Geijer, die de schets over de zweedsche philosophie leverde aan Ueberweg—Heinze, en dat voor de vijfde uitgave van hun werk. Toen de zevende verscheen, in 1888, teekenden zij bij de mededeeling van die bijzonderheid aan: „wir haben für die jetzige Auflage nur weniges nachzutragen gehabt.” [1]) Als de negende uitgave bezorgd moet worden, zullen zij vermoedelijk met die noot niet meer kunnen volstaan. Althans er is reden om te vermoeden, dat zij, zoo zij al meenen te moeten blijven zwijgen over Martensen, als behandelende de christelijke ethiek, dan toch melding zullen willen maken van L. H. Åberg's Filosofisk Sedelära.

Genoemde Åberg is in de philosophische wereld geen onbekende. In het tijdschrift *Sanningsökaren*, de „Waarheidzoeker” of „Navorschers”, gelijk staande min of meer met onze *Bibliotheek van Moderne Theologie*, of, beter gezegd misschien, het midden houdende tusschen ons *Geloof en Leven* en het *Theologisch Tijdschrift*, maar waarin, wegens de ongunstige omstandigheden, waaronder in Zweden de wetenschappelijke theologie verkeert, niet weinige auteurs bij voorkeur anoniem of hoogstens met initialen optreden, komt hij bij herhaling voor. Zoo vind ik in den jaargang 1880 iets over Boström's straftheorie; in 1882 een verhandeling over Boström's leer

---

1) III. S. 535.

aangaande God en wereld; in 1883 iets dergelijks over de wereldbeschouwing van Hegel. In het jaarboek der universiteit Upsala schreef hij in 1884 „Over de algemeene geldigheid van de moraal en het materiaal van den zedelijken wil.”

Behalve dat deze titels onzen landgenooten onder de oogen kunnen zijn gekomen, zal zich deze of gene in onze academiesteden het bezoek herinneren, dat de ietwat droomerige, door onbekendheid met onze taal en zeden en misschien nog door andere oorzaken vrij onbeholpen man voor eenige jaren aan onze universiteits-bibliotheken bracht. Hij was toen Hoogleeraar in spe, bestemd om eerlang een ander te vervangen, dien hij reeds bij voorbaat zijn voorganger noemde, en van hooger hand uitgezonden om een onderzoek in te stellen naar den toestand en de geschiedenis der philosophie in Nederland. Hij heeft, naar het schijnt die zending volbracht. Met welk succes, laat zich niet gissen. Of hij sinds de professorale toga heeft aangedaan, kwam mij niet ter oore. Wel drong een gerucht tot mij door, op betrouwbare combinatiën gegrond, dat de dood hem daarin heeft verhinderd. De wetenschappelijke wereld zal dus van zijn verderen wijsgeerigen arbeid verstoken zijn en zijn vaderland minstens niet te versmaden denk- en werkkracht derven. Intusschen heeft hij als souvenir aan zijn verblijf in Nederland enkele pennevruchten achtergelaten en daaronder ook de bovengenoemde *Filosofisk Sedelära* [1]). Het is dat werk, waarover ik aan belangstellenden in deze bladzijden eenige mededeelingen wensch te doen.

De opmerking is herhaaldelijk gemaakt, dat de moralisten in hun theoretisch deel verder plegen uiteen te loopen, dan in hun practisch deel. Hoe verschillend zij de algemeene beginselen ook mogen formuleeren, wanneer het op de toepassing aankomt, op de eischen, die het werkelijke leven stelt, dan blijkt veelal de verscheidenheid minder groot. Behoudens ongelijke waardeering van sommige levensbetrekkingen en dienovereenkomstig ongelijke omschrijving van enkele plichten, heeft men het kenmerkende van een moralist hoofdzakelijk te zoeken

---

1) Upsala, 1893.

in zijn algemeene beschouwingen. In zooverre zou ik mij bij de voorstelling van Åberg kunnen bepalen tot wat hij noemt de algemeene ethiek. In allen gevalle zal ik wel doen met aan de behandeling zijner speciale ethiek een ondergeschikte plaats in te ruimen en haar meer bij wijze van inleiding ter sprake te brengen. Niet zoozeer van de plichten, die hij den mensch oplegt, als wel van de wijze, waarop hij ze groepeert, worde hier gewag gemaakt.

Twee indeelingen kruisen elkaar, een drie- en een tweeledige. Allereerst wordt een individualiteitsmoment, een sociaal moment en een religieus moment in de zedelijkheid onderscheiden. Wij denken daarbij onwillekeurig aan de oude onderscheiding tusschen plichten jegens zich zelven, jegens anderen en jegens God. Drie hoofddeelen der speciale ethiek worden op die wijze gevuld. In elk van die wordt dan weer afzonderlijk gedacht aan den handelenden mensch zelven en aan zijn betrekking tot anderen. Bij die eenvoudige indeeling kan het evenwel niet blijven, daar b. v. de reëele mensch soms andere eischen stelt dan de ideëele, of ook de medemenschen in engere of in meer verwijderde relatie kunnen worden gedacht. Het aantal hoofdstukken en paragrafen wordt door dergelijke onderscheidingen aanmerkelijk vermenigvuldigd. Een bijzonderheid van Åberg is daarbij, dat hij door zooveel elkaar kruisende indeelingen telkens gevaar loopt van in herhalingen te vervallen, maar dit weet te vermijden door de onderwerpen, die aan de beurt zijn, slechts aan te stippen zonder van nieuws ze uit te werken. Zoo betracht hij de volledigheid, terwijl hij zich vrij houdt van overdaad. Dat op die wijze de lezer meer dan wenschelijk is het mechaniek der samenstelling hoort knarsen, kan niet worden ontkend.

De bedoeling van een en ander moge duidelijk worden door het volgende overzicht.

Het individualiteitsmoment der zedelijkheid, waarover het eerste deel der speciale ethiek handelt, wordt achtereenvolgens gezocht in het subject en in het object van gezindheid of handeling, en bij elk van die tusschen de formeele, de ideëele en de specifieke persoonlijkheid onderscheiden. Zoo komt men tot zes hoofdstukken met een ongelijk aantal paragrafen.

'sMenschen plichten ten opzichte van zijn leven, zijn zinnelijken wil, zijn reëele persoonlijkheid, zijn gelukzaligheid komen in de eerste plaats ter sprake. Onderwerpen als zelfmoord, alcohol-gebruik, ascese, in gezonden en in ziekelijken zin, genotzucht, liggen daarin besloten. Dan volgen de zorg voor eer en goeden naam, familietrots, verkeersvormen als uitvloeisels van hoffelijkheid. Zij worden beschouwd uit het oogpunt van plichten jegens zich zelf in betrekking tot anderen. De behandeling der rechtsvervolging en van het duel vindt hier een plaats. De specifieke plichten jegens zich zelf eindelijk worden bepaald door den individueelen aanleg, het temperament en den leeftijd. In dit verband weet de schrijver over de uitingen van zondebewustzijn en over de oorbiecht een woord te pas te brengen. Wat hij zegt over de verschillende levensperioden en de daaruit voortvloeiende eischen is niet van welsprekendheid ontbloot.

In de tweede plaats wordt gevraagd naar de plichten jegens anderen als individuen. En dat met het oog op hunne formeele persoonlijkheid. Hun recht op het leven, op innerlijke en uiterlijke vrijheid en op eigendom wordt behoudens de noodzakelijke beperkingen erkend. Aan den leugen, het beloven, de bemoeizucht en den laster worden voorts afzonderlijke paragraphen gewijd. Ook met het oog op hunne reëele persoonlijkheid. Hun aanspraak op geluk en ontwikkeling en de mate waarin men die heeft te bevorderen komen daarbij ter sprake. Eindelijk met het oog op hunne specifieke gesteldheid. Hoe men toekomstige wereldburgers heeft te beschouwen en te behandelen, hoe het opkomend geslacht, hoe zieken en dooden, hoe de boozen, hoe lieden van andere sexe, anderen leeftijd, anderen stand, die vragen worden hier gesteld en beantwoord. De vriendschap wordt gewaardeerd in dit verband. Als de verhouding tot de dieren aan de orde komt, verzuimt de schrijver niet over de jacht, waar zij als sport gedreven wordt, den staf te breken.

Aan het sociale moment der zedelijkheid is het tweede gedeelte der speciale ethiek gewijd. Åberg vindt daarin gelegenheid Boström, dien hij bij herhaling ter verantwoording roept, te sterken lust in abstracties te verwijten, wanneer hij de menschheid als een persona voorstelt. Zelf schijnt hij het

bij de personificatie der staten te willen laten, ofschoon hij toch ook vasthoudt aan het ideaal eener allen omvattende cultuur. Met verwerping van het natuurrecht en van de verdragsleer zoowel als van den noodstaat, zoekt hij de verklaring van de samenleving in 's menschen ideëele persoonlijkheid. In de verhouding van het geheel tot de deelen wenscht hij de meest mogelijke welwillendheid betracht te zien. De rookende vlaswiek niet uitblusschen, is een vermaning, die herhaaldelijk bij hem voorkomt. Bij de keus der staatsrinrichting wenscht hij noch aan de traditie het laatste woord te gunnen, noch aan de theorie alleen. Na dergelijke beschouwingen van algemeenen aard behandelt hij achtereenvolgens het familieleven, met de daarin besloten quaesties van sexueele moraal en van paedagogie; de arbeidsplichten, daaronder begrepen de plichten, die de mannen van wetenschap en kunst, een arbeid verrichtende „in dienst van het einddoel", te vervullen hebben; de plichten jegens het vaderland, en de cosmopolietische plichten. Onder deze laatste rubriek valt de bespreking van den oorlog, de colonisatie en het zendingswerk.

De behandeling van het religieuse moment der zedelijkheid wordt ingeleid met een onderzoek naar het verband tusschen godsdienst en zedelijkheid, die beide relatief zelfstandig, maar tevens niet zonder elkaar bestaanbaar worden geacht. Zonder metaphysica geen verplichting, erkent onze moralist. Ook hier weer de onderscheiding tusschen het individu, de medemenschen en God. De plichten jegens ons zelf heeten deels van theoretischen, deels van practischen aard. Tot de eersten behoort het vormen van overtuigingen. „De waarheid zoeken, al voert het ter helle", is de leus van Hoijer. Åberg meent, dat het derwaarts nooit leiden kan. Tot de laatsten behooren de eischen van den cultus. Hier wordt aanbevolen liever Gods wil te doen, dan over hem te praten. Religieuse plichten jegens anderen zijn verdraagzaamheid en zendingsijver, gelijk de deelneming aan geheel het kerkelijk gemeenschapsleven. Ofschoon over dit alles niets gezegd wordt, waarmede wij niet sympathiseeren kunnen, blijkt toch duidelijk uit de onderwerpen, die aan de orde gesteld, en de wijze, waarop zij behandeld worden, dat de schrijver in een andere religieuse sfeer pleegt te verkeeren dan wij. Sprekende over de plichten

jegens God merkt hij op, dat het absolute in het phaenomenale openbaar wordt, weshalve het niet voorwerp van weldoen, maar wel van achting en liefde wezen kan. Dit noopt hem zijn beschouwingen vast te knoopen aan het derde gebod. Vloeken, meineed, profanatie acht hij onbestaanbaar met den eerbied voor het heilige. Hij eindigt met naar aanleiding van het tweede gebod het dogmatisme te bestrijden. Het waar voorzienigheidsgeloof is geloof in de macht van het goede, het te bevorderen de ware godsdienst. De mensch moet werken als Gods orgaan. Het aardsche leven is een deel van het eeuwige.

De indeeling en de wijze van behandeling der stof voor de speciale ethiek, waarvan dit vluchtig overzicht eenig denkbeeld moge gegeven hebben, strooken met de eischen, die Åberg in het laatste hoofdstuk zijner algemeene ethiek, een overgangshoofdstuk, had gesteld. De moralist, beweerde hij, mag niet in casuistiek vervallen. Door te zeer op de grenzen van zijn terrein te vertoeven zou hij gevaar loopen het middenpunt uit het oog te verliezen. De moraal mag niet in techniek ontaarden. Omgekeerd zou een te uitsluitend zich bezig houden met abstracties den arbeid doemen tot onvruchbaarheid. En wat de indeeling betreft, na een critiek van het historisch gegevene in dit opzicht, waarbij de decaloog en het Nieuwe Testament, Plato en Aristoteles, Kant en Fichte de revue passeerden en mede anderer onderscheidingen ter sprake kwamen, was hij gekomen tot de conclusie, dat op het standpunt van het „individueel eupraxisme” en bij behoorlijke onderscheiding van ethische motieven en ethisch materiaal, gelijk van de reëele en de ideëele persoonlijkheid, geen betere indeeling overblijft dan die van plichten jegens zich zelf, jegens den naaste en jegens God.

„Individueel eupraxisme”. Door deze uitdrukking te bezigen heb ik reeds het standpunt aangeduid, dat Åberg geacht wil worden te hebben ingenomen. Het onderscheidt zich van wat hij noemt „abstract eupraxisme” aan de eene zijde en van het eudaemonisme aan den anderen kant. Tegen beiden heeft hij zijn wichtige bezwaren. Het eudaemonisme vooral in

zijn verschillende nuances, 't zij het egoistisch is of altruistisch, individueel welzijn beoogt of sociaal, in 't lagere of in 't hoogere het genot zoekt, hedonisme is of utilisme, 't zij het door combinatiën de tegenstellingen poogt op te heffen, acht hij om velerlei reden verwerpelijk. 't Loopt uit op egoisme. 't Stelt willekeurige grenzen tusschen goed en kwaad. Het bepaalt eigenmachtig des menschen heil. Maar ook het abstract eupraxisme. Daarmede bedoelt hij de theorie van Kant, zooals die gewoonlijk pleegt verstaan te worden [1]). Zij zoekt inhoud en motief van 't zedelijke in het subject en vergeet, dat abstracties vormen — bedoeld worden de formules der zedewet — een menschelijke functie is, terwijl de realiteit — wat den plicht bepaalt — in de persoonlijkheden te zoeken is. Zulk eupraxisme is eenzijdig en met machteloosheid geslagen, tenzij het, gelijk dan ook geschied is, bij het eudaemonisme borgt. Slechts individueel eupraxisme kan hier baten. Het onderstelt erkenning van de absolute waarde der individueele persoonlijkheid en dat op grond van een metaphysica, die tusschen pantheisme en anthropomorphisme het midden houdt. Hiermee doel ik op een hoofdstuk, waarin Åberg zijn wereldbeschouwing ontwikkelt, en een aanhangsel, waarin hij hare verhouding tot anderer wereldbeschouwingen aanwijst. Beide zijn kenmerkend voor de ethiek, die wij bespreken.

„Individueele substantialiteit" heet voorwaarde van „individueel eupraxisme". 't Komt er dus op aan het wezen der individualiteit en der substantialiteit nader te omschrijven. Aan elk harer wordt daarom een paragraaf gewijd. Reeds de anorganische wereld toont een zekere neiging tot individualisatie. Maar vooral de organische. Planten, dieren, menschen zijn schakels in de reeks. Een individu is een ondeelbare massa. De ware individualiteit is de persoonlijkheid. Het specifiek individueele intusschen vermag niemand aan te wijzen. Ter bepaling van het wezen der substantialiteit hebben wij te kiezen tusschen natuurwerking met resultaat en persoonlijkheid met doelbeooging. Åberg kiest het laatste. De door 't materialisme onderstelde massa is een menschelijke abstractie. Het

1) Verg. Leendertz, boven blz. 142 vg.

eenig werkelijke is de persoonlijkheid. Door andere persoonlijkheden voelt zij zich bepaald. Zoo moet dan ook alle oorspronkelijke werkelijkheid individueel, persoonlijk zijn. Bracht Spinoza het met zijn bespiegeling over de betrekking tusschen de substantia en de modi niet verder dan tot een pantheisme, dat de individuen verslindt; kon Boström, hoezeer ook Spinoza te boven gaande, in zijn aan de arithmetica ontleende analogieën de verhouding tusschen het absolute en het relatieve slechts bij benadering doen gevoelen, Åberg meent een beeld gevonden te hebben, dat vrij goed weergeeft, hoe het eene en het vele tot elkander in betrekking staan. Hij denkt aan het witte licht en de verschillende kleuren, die het spectrum daarin onderscheidt. Het wit is zelf een kleur en wordt als zoodanig door de schilders gebruikt naast alle anderen. Maar door het prisma wordt het ontleed. De verschillende kleuren worden als even zoovele individuen. Elk heeft een eigen plaats en een eigen tint. Het laatste doet denken aan de ongelijke ontwikkeling der individualiteiten. Zij kunnen meer en minder naderen tot het volmaakte licht, voor elk een *ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ κατὰ τὸ δύνατον*. De vaste plaats wijst op de verhouding tusschen de individuen onderling en op hun gemeenschappelijke verhouding tot den oorsprong van hun bestaan, die een persoonlijkheid is als zij zelf. Samensmelting is onmogelijk. Groen blijft groen, al zou het zonder het wit niet bestaan. De monist, de pantheist, die de deelen opgelost denkt in het geheel, is als een kleurenblinde, die het onderscheidingsvermogen mist. Het menschelijk oog ziet het groen naast het wit en het wit naast het groen; terwijl toch in de werkelijkheid het laatste, als alle zusterkleuren, een openbaringsvorm, een onderdeel is van het alles omvattend geheel. Door straalbreking geboren uit God zijn de individueele persoonlijkheden, gelijk de eindeloos genuanceerde kleurschakeeringen getuigen van het bestaan van het zuivere licht. Åberg erkent deze vergelijking als een beeld en geeft het voor niet meer dan het is. Wij mogen er misschien aan toevoegen, dat het duister probleem er vrij verstaanbaar in gesteld wordt, maar dat het al evenmin als Boströms getallensymboliek er de oplossing van biedt. Toch voelen wij nu in elk geval, wat Åberg bedoelt, wanneer hij de erkenning van de absolute waarde der persoon-

lijkheid ten grondslag legt aan het systeem zijner ethiek.

Door directe analyse van het zedelijk bewustzijn tracht hij nu te komen tot een beginsel van zedelijkheid. Het moet alles omvatten, wat tot het zedelijke behoort, en een norm aan de hand doen ter onderscheiding van het lagere en het hoogere. Bij alle tijdelijk en plaatselijk verschil heeft het goede toch een algemeen kenmerk, dit namelijk, dat het betrekking heeft op de persoonlijkheid, die, als absolute waarde hebbende, achting en liefde verdient. In die betrekking op de persoonlijkheid wortelt ook het „behooren". Op alle cultuurhoogten kunnen de levensomstandigheden grootelijks verschillen, maar het beginsel stelt overal denzelfden eisch. *Achting* en *liefde*, in die twee woorden kan het geformuleerd worden. De achting zegt: het geacht voorwerp moet zijn, wat het is; ik wil het niet te na komen. Zij kan de kiem gelden, de ontwikkeling, de voltooiing; hier of hiernamaals; van zich zelf of van anderen. Ook zegt zij: ik wil zijn, wat het geacht voorwerp is. Zij waardeert anderer oordeel en zelfontwikkeling, de actualisatie van hunnen wil. En de liefde zegt: ik wil niet zijn zonder u. Maar ook: ik wil, wat gij wilt, immers wat goed voor u is. Zij onderstelt reëele of potentiëele levensgemeenschap en dringt tot bevordering van geluk. Achting en liefde, zoo verstaan, zijn formeele begrippen. De inhoud kan persoonlijk zijn. De liefde is hooger of lager, op de actueele of op de ideëele persoonlijkheid gericht, altruistisch of egoistisch. Egoisme, baatzucht, zelfliefde, weekheid zijn caricaturen. Zinnelijke liefde is niet onvoorwaardelijk voor het object een goed, persoonlijke levensgemeenschap wel. In de hoogste persoonlijkheid, subjectief of objectief, vallen het potentieele en het actueele samen. De achting kan het innerlijke en het uitwendige gelden. Zij moet een subjectieven grond hebben, persoonlijk zijn en het persoonlijke waardeeren. Op die voorwaarde alleen mag zij het kenmerk heeten van den ideëelen of zedelijken wil. Zonder dat ontaardt zij in zelfgenoegzaamheid, onverschilligheid, pharisaeisme. Waar achting en liefde de uiting zijn van de hoogste persoonlijkheid en op de hoogste persoonlijkheid zijn gericht, daar openbaart zich het individueel eupraxisme in zijn volle kracht.

Met deze twee hoofdpunten heb ik het meest kenmerkende van Åberg's ethiek vermeld. Toch kan ik het bij dit weinige niet laten, al wil ik ook den lezers de moeite besparen van het doorworstelen van een dor en volledig verslag.

Dr. Bruining heeft prof. Hoekstra verweten, dat hij aan het vraagstuk van den wil niet genoeg aandacht gewijd heeft. Åberg kan dit niet ten laste worden gelegd. Op twee verschillende plaatsen in zijn boek wijdt hij er uitvoerig over uit. Reeds terstond in het begin, nadat hij in een *Inleiding* over wezen en methode en tegenwoordige gesteldheid van de ethiek het noodige gezegd heeft. Hij opent dan een hoofdstuk onder den titel: *Psychologische bepaling van den wil.* Daarin wordt aan den wil naast verstand en gevoel, samengevat in het éene woord bewustheid, zijn plaats aangewezen en opgemerkt, hoe hij motieven en materiaal noodig heeft. De motieven worden dan gegroepeerd en de verhouding, waarin zij tot elkander kunnen staan, wordt aangewezen. Instincten, natuurdriften en begeerten worden onderscheiden. Wat een maxime is, wordt omschreven. Van subordinatie en van coördinatie is sprake en van disparaat gecoördineerde en van tegenstrijdige motieven. Ook wordt aangewezen, hoe motieven op het subject betrekking kunnen hebben en op het materiaal daarbuiten. Wat men wil is iets anders dan waarom men het wil. Men kan een arme familie helpen uit velerlei overwegingen. Men kan brand stichten ter wille van assurantiepenningen. En dan een psychologische beschouwing van de wilsvrijheid, in onderscheiding van de metaphysische. De wil is vrij, die handelt naar eigen wezen of motief. Determinatie, fatalisme, praedestinatie komen hier niet in aanmerking. De wil wordt bepaald door motieven, 't zij hij er uit kunne kiezen of niet. Absoluut en relatief kiesbare motieven zijn denkbaar. 't Weten alleen bepaalt de keuze niet. Maar evenmin de neiging alleen. De factoren zijn menigvuldig en gecompliceerd. De individualiteit, waarvan ze afhangen, eischt metaphysische verklaring. Bevrediging van den wil heeft plaats, als hij zijn materiaal beheerscht, 't zij zinnelijk of zedelijk. Lagere en hoogere momenten kunnen in het spel zijn. Zwichten voor verzoekingen is iets anders dan beginselen verzaken. Absoluut kan de bevrediging zijn uit

alle oogpunten en uit het hoogste oogpunt, wat geenszins hetzelfde is. Het laatste is het geval, wanneer de zedelijke wil den zinnelijken wil ten volle heeft gedwongen in zijn dienst.

Op dit psychologisch hoofdstuk volgt een drietal, waarvan wij den hoofdinhoud leerden kennen, getiteld respectievelijk: *Opklimming tot het beginsel langs indirecten weg, met overwegend formeel resultaat* — aanbevelend het „individueel eupraxisme" —; *Opklimming tot het beginsel door directe analyse van het zedelijk bewustzijn* — aanmanend tot „achting" en „liefde" —; en: *Grondtrek van onze eigene wereldbeschouwing* — waardeerende de „persoonlijkheid". Daarna komt weer de wil aan de orde. *De leer aangaande de vrijheid van den wil* is de titel van het zesde hoofdstuk. Vrijheid, heet het daar, is relatieve zelfstandigheid, zooals slechts levende, willende wezens kenmerkt. Zij kan zijn constitutief, bepaald door eigen motieven, in tegenstelling met een noodlot; en dan zoowel positief als negatief, of ook door zinnelijke motieven bepaald zoowel als door zedelijke. Zij is alternatief, als zij kan kiezen uit de zinnelijke of zedelijke motieven, en naar de keus is zij arbitrair of voluntair. Staat niets aan de uitvoering in den weg, dan is de vrijheid facultatief. Libertas indifferentiae, voor zoover zij creatio ex nihilo onderstelt, is onaannemelijk, waarmee evenwel niet gezegd is, dat Kant geen recht zou hebben van een intelligibel karakter te spreken. In 't wezen van het individu kan de wilsbepaling gegrond zijn. Principium rationis sufficientis onderstelt niet juist causaalverband tusschen 't voorafgaande en 't volgende. Edoch, absoluut toevallig is niets. De mensch acht toevallig de dingen, waarvan de oorzaak hem niet bekend is, en mogelijk, wat hij buiten het verband denkt met causaliteit of godsbestuur. Al het werkelijke is noodzakelijk. — Kwaad is het vrijwillig kiezen van het lagere, dat in strijd is met het hoogere, onbestaanbaar is met de achting en de liefde, verschuldigd aan de persoonlijkheid. — Toerekenbaarheid onderstelt bewustzijn en opzet, begrip van de handeling, voldoende zedelijke ontwikkeling. Voor 't gemis van toerekenbaarheid kan men verantwoordelijk zijn. Zoo ingeval men zijn ontwikkeling opzettelijk verwaarloosde of moedwillig zich bedwelmde — met verzachtende en verzwarende omstandigheden dient rekening gehouden te worden, bij het zedelijk zoowel

als bij het juridisch oordeel. — Verantwoordelijk heeft een objectieve beteekenis, verdienstelijk en schuldig doelen op de subjectieve gesteldheid. — De straf moet herstel beoogen geen wraak. De verzoeningsleer der Kerk is voor het gezond zedelijk gevoel verwerpelijk. — Ignoscas aliis multum, tibi nihil, die leus vindt haar aanbeveling in de groote moeilijkheid om al de motieven te kennen, die leidden tot een handeling, en dient ter harte genomen zoo vaak men als rechter voor een forum internum of externum de werking van eenigen wil ter bepaling van de mate van schuld toetst aan de zedewet. — Zoo worden aangestipt of met mindere of meerdere grondigheid behandeld al de onderwerpen, die men ontmoet bij overdenking van het wezen en de werking van den menschelijken wil.

Nog op een derde plaats komt een verwant onderwerp ter sprake en wel in een achtste hoofdstuk onder den titel: *Zedelijkheid uit materieel oogpunt.* Daar wordt van den zinnelijken wil onderscheiden een ideëele wil, die samenvalt met het absoluut goede. De zinnelijke wil moet daarvan het orgaan worden; een orgaan, wat iets anders is dan een middel. Ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸ δυνατόν is hier de eisch. Het nog niet gewilde is het materiaal voor den ideëelen wil. Het verschil tusschen de algemeene geldigheid en de noodzakelijkheid van beginselen wordt aangewezen in dit verband. Dat collisie van plichten uit onkunde voortvloeit, wordt opgemerkt, en dat adiaphora desgelijks slechts op inferieur standpunt overblijven. Ook dat uit een ideëel oogpunt beschouwd het doel de middelen heiligt. Zichzelf en de wereld verpersoonlijken, behoudens de zinnelijke vormen, waaraan het leven in deze wereld gebonden is, heet het ideaal. 't Is weer het „individueel eupraxisme", dat het woord voert. Verpersoonlijken beteekent in zijn taal zooveel als volmaken.

Mijn mededeelingen beginnen het einde te naderen. Ik zou nog kunnen aanstippen, wat in het 7de hoofdstuk samengevat wordt onder den titel: *De verhouding der zedelijkheid tot andere psychische gesteldheden*, en in het 9de wordt gezegd *Over het zedelijk bewustzijn.* Men vermoedt, dat bij dit laatste gedacht is aan de gewetensverschijnselen en aan het karakter. De conscientia antecedens, subsequens en concomitans komt ter sprake

en de conscientia erronea. Zedelijkheid zonder gevoel wordt techniek genoemd. Het karakter wordt omschreven als ontvankelijkheid voor bepaalde motieven. De psychische gesteldheden, welker verhouding tot de zedelijkheid behandeling eischte, zijn de godsdienst, de sociale zin, het rechtsgevoel en de neiging tot zingenot. Even zoovele paragraphen vullen het hoofdstuk. De religie wordt als afhankelijkheidsgevoel omschreven en hoogelijk gewaardeerd als absolute waarde toekennende aan de persoonlijkheid en aan de wereldorde. Zonder de idee persoonlijkheid Gods kan zij niet bestaan, maar openbaringsgeloof en heteronomie zijn doodend voor de zedelijkheid, die de richting van den wil is op het hoogste goed. De dogmatiek is van ondergeschikte waarde, ook in zake onsterfelijkheidsgeloof, maar 't leven aan te merken als een moment van een hoogere wereld heet onmisbaar voor de achting der persoonlijkheid, die op hare beurt voorwaarde van zedelijk leven is. De samenleving wordt een product van den menschelijken wil genoemd en aangemerkt als een organisme van ideëelen aard, dat rechten toekent en plichten oplegt. Zonder haar zou de zedelijkheid het terrein van hare werkzaamheid verliezen. Juridisch recht, als buigen voor een vreemd gezag, wordt onderscheiden van en inferieur geacht aan moreele gerechtigheid, als handelen overeenkomstig eigen zedelijk oordeel. Bij de behandeling der zinnelijke neigingen komt de strijd tusschen ascetisme en naturalisme ter sprake en wordt als beginsel aangenomen, dat niets in zich zelf verwerpelijk is.

Het valt niet gemakkelijk den gedachtegang aan te wijzen, die het materiaal van Åberg's algemeene ethiek beheerscht. Ik heb de titels zijner verschillende hoofdstukken bijna alle vermeld. Men rangschikke die naar de volgorde der nummers, waarmee ze zijn aangewezen, en men zal bevinden, dat de leidende gedachte meer in de diepte te zoeken is, dan aan de oppervlakte. Over 't algemeen wekt deze moraal, overwegend speculatief als zij is, het vermoeden, dat men in Zweden de allernieuwste stroomingen niet heeft gevolgd. Zij verplaatst ons in zekeren zin in de dagen van Schleiermacher en Krause. Aan een genetisch historische verklaring van het zedelijk leven komt het hier niet toe. Veel minder aan pogingen als die de jonge

doctor Heymans, tegenwoordig mijn ambtgenoot, aanbeval [1]), om door empirische behandeling van de verschijnselen van het zedelijk bewustzijn de moraal te verheffen tot een schier exacte wetenschap. Ook is er voor een „Gesellschaftslehre", als tot de ontwikkeling waarvan Paulsen zich gedrongen voelde, hier geen plaats. Het geheel, dat Åberg samenstelde, riekt meer naar de lamp van de studeerkamer, dan naar den frisschen luchtstroom van het werkelijke leven. Toch schijnt het dat deze denker zich had aangegord om den invloed van Boström op zijn landgenooten min of meer te breken. Keer op keer polemiseert hij tegen hem en veelal op hoofdpunten. Zelfs beijvert hij zich om het verschil zoo scherp mogelijk te doen uitkomen, door in de slotbeschouwing een zestal stellingen te formuleeren, die Boström niet zou kunnen onderteekenen. Zoo stelt hij zijn nieuwe leeringen tegenover de oude. Ook is zijn belezenheid op philosophisch gebied en zijn vermogen om wijsgeerige onderwerpen ordelijk en verstaanbaar te behandelen, groot genoeg, om ook van hem, indien het hem gegeven ware geweest den voor hem bestemden leerstoel te bezetten, zekeren invloed op zijn tijdgenooten te verwachten. Niet onmogelijk, dat dan ook Wundt en Paulsen, en zooveel te eer nog Höffding, om van verdere verdienstelijke moralisten, Sidgwick en anderen, niet te spreken, zich mede waren komen mengen in zijn overleggingen. Intusschen heeft de dood de vervulling dezer wenschen bij voorbaat onmogelijk gemaakt. Als niet rechtstreeksche berichten tot ons komen zullen wij nieuwe uitgaven van Ueberweg—Heinze hebben af te wachten [2]) om gewaar te worden, of soms nieuwe sterren aan den noordelijksn hemel zijn verrezen. Zij mogen er dan een licht geven, dat wetenschappelijken ernst en wijsgeerige diepte paart aan practischen zin.

H. U. MEYBOOM.

1) Gids 1881, IV: 193—223; 414--418 *De methode der moraal.*

2) Tijdens het zetten van dit artikel verscheen de bovenbedoelde negende editie. Aanvullingen, die daaruit mochten voortvloeien voor dit opstel, moet ik tot mijn leedwezen overlaten aan den lezer.

CHRISTENDOM VOOR ONZEN TIJD.

Enkele jaren geleden heb ik een lans gebroken voor eene symbolische beschouwing van de evangeliegeschiedenis en de leerstukken van het christelijke geloof. Ik heb willen aantoonen, dat deze opvatting, wel verre van het godsdienstig en bijzonderlijk het christelijk geloofsleven vijandig te zijn, integendeel nieuwen grond verschaft tot waardeering der christelijke traditie. Ik bedoelde tegelijk de uiterste grens te trekken tot hoever bij de door ons modernen gehuldigde wereldbeschouwing aan de orthodoxie zou kunnen worden tegemoet gekomen, immers erkennende, wat niemand onzer zal willen ontkennen, dat de orthodoxie ook tegenover de wijze, waarop de vrijzinnige geloofsrichting zich bij ons openbaart, eene betrekkelijke waarheid bezit, en het dus van belang achtende om punten van aanraking met deze te zoeken, niet om ons eigen deel der waarheid daaronder te verbergen, veelmin daarvoor prijs te geven, maar om het daarmede aangevuld op te steviger grondslag te vestigen. Deze gedachten drongen zich op nieuw zeer krachtig aan mij op bij de lezing van een boek van Johannes Weiss a. o. Professor der Theologie in Göttingen, getiteld: Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart [1]), waarin hij het vraagstuk behandelt op welke wijze men in den tegenwoordigen tijd Christus behoort te prediken. J. Weiss is een vrijzinnig man. Behoorende tot de school van Ritschl met wien ook familiebetrekking hem verbindt, is hij een van de theologen, die zich met hunne opvattingen verre van het gewone kerkelijke gevoelen hebben verwijderd. Hij heeft een

---

1) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1895.

open oog voor de eigenaardigheden van onzen tijd en schroomt nergens onbevangen zijn denkbeelden uit te spreken. Het is echter zijne overtuiging, dat het voor het blijvend bestaan van den christelijken godsdienst wezenlijk hierop aankomt [1]), dat in de gemeente het bewustzijn aanwezig is, dat de religieuse goederen, die zij bezit, en hare zedelijke taak door den persoon van Christus tot haar komen, niet alleen omdat historisch beschouwd het christelijk leven in de gemeente stamt van Christus, maar doordien de geestelijke toestand van den Christen ook subjectief aan Christus gebonden is, door dien er in 's Christens religieuse leven eene persoonlijke betrekking tot Christus bestaat. Met het oog op dat alles acht hij de verplichting van den evangelieprediker hoogst ernstig, daar deze zich door zijn ambt voor den bloei van het christelijke geloof mede verantwoordelijk stelt. Hij ontveinst zich geenszins de moeilijkheden, welke in den tegenwoordigen tijd de verkondiging van het evangelie bezwaren. Daarom is het juist met het in het licht geven van zijn boek zijn doel geweest, zoo verklaart hij in zijn *Vorwort*, om door het geven van praktisch bruikbare wenken zoo mogelijk een dienst te doen aan degenen, die in het predikambt werkzaam zijn.

Het opmerkelijkste en best geslaagde gedeelte van het boek van Weiss dunkt mij het zeer lezenswaardige hoofdstuk, waarin hij het geestelijke leven van onzen tijd karakteriseert [2]). Wijzende op de verbazende verscheidenheid van meeningen in onze dagen geeft hij ons een overzicht, als het ware eene doorsnede van het geestelijke leven van onzen tijd, beschouwt de groep van hen, die nog het antieke wereldbegrip hebben vooral in zake hunnen godsdienst — bij vele geloovige Christenen vindt men eene volslagen dubbele boekhouding, zoo merkt hij op — voorts de materialisten, de idealisten, de moderne Christenen. Vervolgens legt hij den vinger op de diepere oorzaken van het feit, dat wijde kringen vervreemd zijn van den godsdienst, op verschijnselen als dat de godsdienst eene persoonlijk vrijwillige zaak is geworden en het burgerlijke leven en de burgerlijke zedelijkheid daarnaast zijn komen te staan, dat de winst aan geestelijke genietingen, die de veldwinnende

---

1) S. 1. 2) S. 105 ff.

beschaving heeft aangebracht, geschiedde ten koste van het religieuse orgaan, en dat allerlei geestelijke stroomingen de plaats van het Christendom innemen. Als zoodanig vermeldt hij de vereering van Goethe, den Wagnercultus — ware hij een Nederlander hij zou zeker niet hebben nagelaten van de vergoding van Multatuli te spreken —, hij noemt het chiliasme, dat socialisme heet, waarin ontzettend veel godsdienstige geestdrift verdampt, en hij raadt in verband met dat alles aan, als men den zin voor het eeuwige opwekken wil, om rekening hiermede te houden, te bedenken, dat men spreekt tot menschen, die reeds hunne idealen hebben buiten die, van het evangelie, welke men hun wil brengen, en bijv. vooral niet te vergeten, dat er bij onze natie een fonds van zuivere zedelijkheid aanwezig is, die naar men meent met den christelijken godsdienst niets te doen heeft, noch het krachtig individualisme, waarin onze tijd eene eer stelt, voorbij te zien.

Desniettemin bepleit hij met warmte de roeping van het Christendom bij dezen staat van zaken. Naar zijn gevoelen [1]) is het de taak der kerk om niet alleen hen, die nog op het oude standpunt staan verder te leiden, maar ook de personen, die van haar vervreemd zijn, weêr te winnen. En wel heeft zij daarbij het oog te slaan op de leiders en aanvoerders der tegenpartij, op de meest begaafden, de ontwikkeldsten, de krachtigsten — niet slechts op de armen van geest, op de mannen — niet alleen op de vrouwen, op de jonge menschen — niet slechts op de levensmoeden.

Hoeveel waarheid daarin ligt, beseft een ieder, die hoezeer ook onder den indruk der critische theologie, niet heeft verleerd oog en hart te hebben voor het christelijke karakter van ons geestelijk leven. Maar Weiss, door de eigenaardige Duitsche opvatting van kerk en predikambt verleid, gaat veel te ver in zijne tegemoetkoming aan de verschillende richtingen en vervalt daardoor tot ongeoorloofd opportunisme.

Laat mij eenige denkbeelden en beschouwingen van Weiss mededeelen. Zoo verklaart hij [2]): wij willen in onze belijdenis van Christus tegelijk twee dingen uitdrukken, t. w. 1° dat de persoon van Christus niet slechts een verkondiger maar dat

1) S. 116. 2) S. 118.

hij openbaring Gods is, dat wij aan hem, aan de in hem op aarde verschenen genade en waarheid Gods wezen, aan zijne werkzaamheid Gods heilsplannen, aan zijn woord Gods waarheid kunnen erkennen. In zooverre behoort hij niet bij ons menschen, maar staat hij als de drager, de openbaring van Gods waarheid tegenover ons aan Gods zijde,

2° dat Christus zich als mensch aan onze zijde geplaatst heeft, zoodat hij in gehoorzaamheid en onderwerping aan zijnen Vader, in zich biddend voegen naar Diens wil, in goeddoen en lijden onze voorganger is.

Om deze beide zijden van Christus' wezen aan te duiden spreekt Weiss van diens profetische en diens hoogepriesterlijke waardigheid [1]). En wat dit laatste punt betreft, verdient opmerking de wijze, waarop hij de denkbeelden van Ritschl dienaangaande op den voorgrond stelt en ontwikkelt [2]).

Ritschl erkent geene bijzondere satisfactie of expiatie als offerwerking van Jezus' dood, en toch heeft hij den titel van hoogepriester voor Christus niet alleen behouden maar daaraan eene bijzondere waarde gehecht. Hij heeft de hoogepriesterlijke waardigheid van Christus in verband gebracht met het denkbeeld der toerekening van de verdienste van Christus. Daarbij heeft hij aan laatstgenoemd denkbeeld de wending gegeven, dat God den menschen, die door liefde met Christus verbonden zijn, dezelfde liefde schenkt als Hij den Zoon toedraagt. God kan dit, voegt Weiss hieraan toe, omdat hunne gehechtheid aan Jezus Hem waarborgt, dat ook zij met het volbrengen van Zijn wil zullen voortgaan en daardoor Zijne liefde zullen mogen behouden. Hier wordt dus niet (juridisch) de gerechtigheid van Christus aan de geloovigen toegerekend, maar de persoonlijke religieuse betrekking, waarin Christus tot God staat, wordt op hen overbracht ter wille van Christus. Dit moet men zich voorstellen naar analogie van menschelijk-persoonlijke ethische verhoudingen, waarbij het ook gebeurt, dat iemand de liefde, die hij voor een ander heeft op een met dezen laatsten nauw verbonden derden persoon overdraagt, daar hem de nader staande vriend borg staat voor den verder staanden. Het laat zich bijv. denken, dat een man, die eene

---

1) S. 120. 2) S. 121 ff.

groote levenstaak volbrengt, een hem door een geestverwant aanbevolen medewerker met vertrouwen en liefde als zoodanig opneemt, omdat hij weet, hoe nauwgezet en getrouw die geestverwant is. Of wanneer de persoonlijke betrekking tusschen twee menschen door de schuld van een hunner verstoord is, dan begrijpen wij het volkomen, en rekenen het tot de zedelijk het best gemotiveerde handelingen, dat de beleedigde den beleediger weêr zoekt, omdat diens betrekking tot een gemeenschappelijken vriend bleef bestaan. Dit mag ook in verband worden gebracht met een van de gewichtigste zedelijke grondbeginselen van het Christendom, met de christelijke broederliefde. De liefde tot den broeder voor wien Christus gestorven is (Rom. 14 : 15), deze broederliefde in Christus is een voorbeeld van eene zoodanige gezindheid, waarbij ik mijne persoonlijke betrekking tot hem aan een ander ten goede laat komen. Naar analogie daarvan kan men zich voorstellen, dat God ons in Christus liefheeft, zoo derhalve, dat hij ons als het ware nevens Christus ziet staan en ons ten goede laat komen, wat den Zoon bij uitnemendheid toekomt.

De dogmatiek — het blijkt uit het hierboven staande duidelijk — behoort volgens Weiss feitelijk tot de praktische theologie [1]. Zij moet hoofdzakelijk het antwoord geven op de vraag: in welken vorm thans het evangelie moet worden gepredikt. Weiss weet zeer wel, dat hetgeen hij tot verklaring van de liefde Gods in Christus heeft gezegd, eene redeneering bij analogie is, waartoe wij de hoogste menschelijke gevoelens aanvoeren om ons een beeld te geven van hetgeen wij niet van aangezicht tot aangezicht kunnen zien. Denkbeelden als die hierboven genoemd kunnen niet bedoeld worden als een stuk van eene objectieve analyse van het verlossingsdrama, alsof wij dat van eene andere planeet af waarnamen. Wij matigen ons niet aan, luidt het [2], de stelling uit te spreken, dat God den mensch niet zou kunnen liefhebben, als Hij hem niet liefhad om Christus' wil. Onze stellingen hebben geene metaphysische beteekenis, zoodat zij een antwoord zouden geven op de vragen: Hoe regeert God de wereld? Waarom straft God de zonde niet door het menschdom te vernietigen? enz.

1) S. 103. 2) S. 126.

Geen mensch mag zulke vragen stellen, ze beantwoorden kan niemand. Bij onze beweringen gevoelen wij leden van Christus' gemeente te zijn, daarom spreken wij zoo, wij spreken het daarmede uit hoe *als Christenen* de plaats, die wij in Gods wereld innemen, zich aan ons vertoont. Wij Christenen in de schaduw van het evangelie opgegroeid gevoelen ons kinderen Gods. Wij beweren niet, dat de Hindoes of de negers Gods kinderen niet zijn. Maar voor ons geldt, zoodra wij het contrast van Gods goedheid en onze zonde hebben leeren gevoelen, dat wij het kindschap Gods mogen aanvaarden om Christus' wil, wanneer wij ons als zijne vrienden en volgelingen gedragen.

Weiss acht het bij het bestaan van zoo vele en zoo zeer uiteenloopende stemmingen, inzichten, standpunten, critische behoeften, verschillen van aanleg en werkzaamheden, in onzen tijd en kring dringend noodzakelijk, dat voor de evangelieprediking een vorm gekozen worde, die buigzaam genoeg is om aan verschillende eischen te voldoen, die de rechtzinnigen niet afschrikt en tegelijk anderen kan winnen. Die vorm moet te kennen geven wat van ieder verlangd moet worden, die een Christen wil zijn, maar wat ook van ieder verlangd kan worden, bij wien nog aanknoopingspunten voor het evangelie voorhanden zijn. Deze vereischten vindt Weiss [1]) vervuld in de formule „Nachfolge Christi", te verstaan in den zin van een zich met de daad aansluiten bij Christus om zijn volgeling te zijn. Logisch moest nu, erkent Weiss [2]), hieraan wel het geloof in Christus, de erkenning, dat hij Gods openbaring is, voorafgaan. Het dunkt hem echter beter, dat men niet beginne met hierop te zeer aan te dringen, maar zich voorloopig tevreden stelle, zoo iemand geneigd is de beginselen van Jezus over te nemen en te volgen. Dit is inderdaad het minste wat van een Christen moet worden verwacht, voorts omvat dit zeer onderscheidene individualiteiten en stemmingen, zoowel de contemplatieve vroomheid van de aan Jezus' voeten zittende Maria, als den strijdbaren ijver van den *miles Christi*, die in zijn naam eene wereld verovert, en ook de afwachtende houding van dengene, die op het woord let: „Daaraan zullen allen erkennen, dat gij mijne discipelen zijt, zoo gij liefde

1) S. 117. 2) S. 129.

hebt onder elkander". Dit volgen van Christus wordt door Joh. Weiss na eenige nadere verklaringen en uiteenzettingen ten slotte aldus geformuleerd en tevens met de idee van het godsrijk in verband gebracht:

„Wij kunnen ons alleen dan voortdurend en met een goed „geweten in Gods liefde verheugen, als wij met beslistheid „willen deelnemen aan de gemeenschap van het rijk Gods „sedert de werkzaamheid van Christus in de menschheid be„staande, als wij in zijn geest medewerken tot de bevestiging „en uitbreiding van Gods heerschappij in ons en bij anderen, „en vast besloten zijn om van onze kinderlijke betrekking tot „onzen Koning en Vader in Jezus' geest vol eerbied, deemoed „en vertrouwen het rechte gebruik te maken" [1]).

Met dit volgen van Jezus Christus bedoelt Weiss eene antithetische belijdenis [2]). Er ligt daarin opgesloten, dat wij aan andere heeren hun afscheid geven. Wij stellen ons daardoor tegenover sommige stemmingen van onzen tijd. Weiss heeft het oog bijv. op de kniebuiging voor den geest der klassieke oudheid, op de vereering van al wat Duitsch is, op den Goethe- en den Wagnercultus. En waaraan hij vooral veel waarde hecht, is dit, men erkenne Christus als Heer, als autoriteit tegenover de tyrannie van zijnen eigenen zelfzuchtigen en zondigen wil. Hij ziet den eenigen weg tot ware vrijheid en zaligheid in onderwerping aan een ons innerlijk volstrekt beheerschend gezag. Wij ontkennen, verklaart hij, de theorie, dat het buigen voor eene autoriteit een prijsgeven van onze tot zelfstandigheid geboren persoonlijkheid zou zijn en nog sterker verzetten wij ons tegen de fictie, dat de persoonlijkheid vorm en doel van hare ontwikkeling in zich zelve zou hebben, en dat men die ontwikkeling zou verstoren door den norm van eens anders autoriteit in zijn leven op te nemen. Beslist verdedigen wij ook tegenover Kant deze heteronome levensbeschouwing en meenen daarmede de kern van waarheid, die ieder zelfs het meest verouderde autoriteitsgeloof bevat, in een doelmatigen vorm in de moderne wereld over te planten.

Terwijl Weiss aldus de „Nachfolge Christi" op den voor-

---

1) S. 168. 2) S. 171.

grond stelt, meent hij niet, dat deze plicht den historischen Christus moet gelden. Integendeel, hij verklaart zich nadrukkelijk tegen W. Hermann, die in zijn boek „der Verkehr des Christen mit Gott" van een verkeeren van den Christen met den verhoogden Christus niet wil weten, maar met de sterkste bewoordingen verlangt, dat het geloof ontstaan zal doordien men in aanraking wordt gebracht met de grootheid van den historischen Christus, en dan overweldigd wordt door hem, die de eenige is, in wien God ons naderen en met ons in betrekking treden zou [1]). Neen, meent Weiss, het volgen van Christus kan alleen daarin bestaan, dat wij den Christus niet maar als eene grootheid uit het verleden beschouwen [2]), maar dat wij hem ons voorstellen als met ons levende. Dit is in twee verschillende vormen mogelijk. Vooreerst door de oud-christelijke opvatting van een reëel bestaan en voortleven van den Christus als verheerlijkt Hoofd zijner gemeente in den hemel. Maar wij moeten de omstandigheid in het oog houden, dat in zeer groote kringen het gevoel voor dit geloof verloren ging. En daar het ons te doen is om ook dezen menschen het denkbeeld van het volgen van Christus duidelijk te maken, moeten wij het in een anderen vorm beproeven. Als met ons medelevend moeten wij ons Christus denken, nu is het wellicht mogelijk, dat in de plaats van den transcendenten, reëelen, d. w. z. min of meer substantieel gedachten invloed van den verheerlijkte eene in onzen modernen zin van het woord zuiver geestelijke betrekking tot Christus komt. Weiss heeft [3]) den invloed van de eene persoonlijkheid op de andere als eene analogie te baat genomen om den invloed van Christus op ons te verduidelijken. Eene niet werkelijk aanwezige persoonlijkheid kan toch eene belangrijke macht over ons oefenen, wanneer wij haar ons levendig en krachtig voor den geest roepen. Zooals de herinnering aan zijne moeder den jongeling tegen verleiding beschut, zooals den onderzoeker het herdenken van den persoon zijns leermeesters, den soldaat de gedachte aan zijn veldheer tot steun en spoorslag strekt, zooals menschen die wij eeren en liefhebben ons dikwijls met haast tastbare duidelijkheid omzweven en den sterksten invloed op ons hebben — zoo kan

1) S. 137. 2) S. 164, 165. 3) S. 165.

ook Christus tot eene werkelijkheid worden in ons leven. Misschien dunkt dat velen eene zwakke en matte vergelijking, doch laat men eens beproeven om bij de tegenwoordige Christenheid de gedachten aan Christus zoo levendig te maken, dan zal men eens zien, of daarin geen kracht is.

De zaak, waarop het aankomt, zou dus zijn, dat de gemeente bij hare ondernemingen en bij hare godsdienstoefeningen, dat ieder christen ten minste op de keerpunten van zijn leven, te midden van den strijd met de zonde en onder smarten, maar ook bij den drukkenden beroepsarbeid aan Christus denkt, zich aan hem spiegelt in het goede, zich door hem laat waarschuwen, zich voor hem schaamt, zich met hem troost. Als ons droefheid overkomt, bijv. mogen wij ons voorstellen, dat als hij, man van smarten, naast ons stond ons verdriet ons misschien veel geringer zou dunken — of wanneer het eene werkelijke zware smart is — dat hij ook zijn kruis heeft gedragen en het eene eer voor ons is, dat wij hem het onze kunnen achterna dragen, enz.

Uit dit voorbeeld blijkt, zegt Weiss, dat onze voorstelling van Christus dikwijls in hooge mate de trekken van den historischen Christus zal vertoonen. Maar toch zou men een verkeerden weg inslaan, als men eenzijdig het beeld van den historischen Jezus tot de hoofdzaak ging maken. Wat wij hebben moeten, is de Christus voor onzen tijd. Wij verkleinen den schat, dien wij in zijne persoonlijkheid bezitten, wanneer wij ons er toe bepalen om zijn beeld in de evangelieën het richtsnoer te laten zijn, dat voor alle omstandigheden en tijden geldt. Er kunnen zelfs groote gevaren voor zedelijkheid en godsdienst ontstaan, als men den timmermanszoon uit Nazareth, den vorst der armen, den strengen rechter der rijken en bestrijder der fariseeuwsche vromen, altijd maar weder als den Christus voor onzen tijd den volke voorhoudt [1]).

Weiss ziet zich natuurlijk ook geplaatst voor de vraag: Hebben wij het recht juist Christus als den eenigen, althans den oppersten leidsman aan onzen tijd voor te stellen? Zullen wij de beschaafden en de massa overtuigen, wanneer wij het navolgen van hem als het eene noodige aanbevelen? Zal men

1) S. 169.

niet zeggen, dat wij moedwillig den schat dien God ons in de geschiedenis schenkt, verminderen, wanneer wij een Goethe of een Carlyle zoo naast den éénen Jezus in de schaduw stellen? M. i. terecht ziet Weiss geen bezwaar in die bedenkingen. Maar ook hier komt het opportunisme aan den dag en bovendien heeft hetgeen hij over dit punt in het midden brengt weinig kracht. Dit bepaalt zich tot de verklaring, dat die groote mannen in zooverre als hunne beginselen met die van Christus overeenkomen ook van hem afhankelijk zijn en dat wij op verscheidene vragen bij hen het ware antwoord niet vinden maar alleen bij Christus. Zoo dringt deze op zedelijk gebied tot den hoogsten levensernst, ook zonder dat hij eigenlijk ooit een woord daarover gezegd heeft; op maatschappelijk gebied geeft hij alleen het richtsnoer tot oplossing der hangende vraagstukken door de erkenning van de waarde van elke menschenziel, om niet te spreken van de liefde en toewijding, die men slechts in zijne school leert; op godsdienstig gebied is de aanbidding des Vaders in geest en in waarheid de hoogst mogelijke religie [1]). Hoe waar dit nu op zich zelf moge zijn, in het oogvallend zwak is het als motiveering van de opvatting, dat Christus eene geheel eenige plaats in het godsdienstig-zedelijk leven behoort in te nemen. Ongetwijfeld heeft deze opvatting een geheel anderen grond, dan dat eenige voortreffelijkheden de leiding van Christus boven die van andere groote mannen doen verkiezen, voortreffelijkheden, welke bovendien, Weiss weet het zelf, niet aan den historischen persoon van Jezus Christus gebonden zijn, maar bij de ontwikkeling van het Christendom, gedeeltelijk zelfs eerst in lateren tijd op den voorgrond zijn getreden, mede onder den invloed van de groote mannen, die de geschiedenis heeft opgeleverd, terwijl het ook geenszins voor onmogelijk kan worden gehouden, dat men die beginselen losgemaakt van het voorbeeld of de uitspraken van Christus, in eenigszins andere bewoordingen wellicht, maar met behoud van hetgeen daarvan de wezenlijke waarde uitmaakt, huldigt. Het mag haast bevreemdend heeten, dat Weiss zelf niet heeft opgemerkt, dat hij op de hierbovengenoemde bedenking had moeten antwoorden

1) S. 173, 174.

met een betoog niet van de *uitnemendheid* maar van de *noodzakelijkheid* — hij had als Duitscher kunnen schrijven, „die Naturnotwendigkeit" — de feitelijke noodzakelijkheid van het Christendom als den godsdienst van dezen tijd, niettegenstaande alwat het den schijn geeft van het tegendeel. Zonder zijne noodzakelijkheid zal de voortreffelijkheid van den christelijken godsdienst, hoe hoog men ook geneigd zij haar aan te slaan, niet baten in de tegenwoordige crisis, welke die godsdienst doorleeft.

Het geldt hier de principieële vragen: Wat is er tegen, en, wat is er vóór het Christendom. Tegen het Christendom is in te brengen,

dat het zich beroept op verhalen, die den schijn van historiciteit dragen zonder historisch te zijn en zoo den waarheidszin aanstoot geeft door in aanraking te brengen met onwaarheid van allerlei aard, naïeve verdichting en opzettelijk bedrog, pseudonymiteit, enz.,

dat het eene verouderde wereldbeschouwing levendig houdt, alsmede eene eudaemonistische moraal, die in deze wereldbeschouwing een steun vindt, terwijl het integendeel vreemd blijft aan veel van hetgeen in den tegenwoordigen tijd hoofden en harten het meest vervult.

Wij, die het Christendom kennen en waardeeren, beseffen, dat het door deze bedenkingen niet in beginsel getroffen wordt. Maar wanneer wij ter anderer zijde zien de onoverkomelijke menigte van misverstanden, waartoe zij bij eenvoudige menschen voortdurend aanleiding geven en letten op de onuitputtelijke voorraadschuur van wapenen tegen het Christendom, die zijn tegenstanders hieraan hebben, dan voelt men, dat het werkelijke bezwaren en dikwijls zeer nadeelige invloeden zijn. Hoe meer moeielijkheid zij echter opleveren, des te meer reden slechts tot volhardend pogen om die nadeelen weg te nemen, die invloeden onschadelijk te maken. Het moge inspannend zijn, het is echter niet ondoenlijk om naarmate het onhistorisch karakter der wonderverhalen en van zoo menig ander bestanddeel der O. en N.Testamentische geschiedenis, de pseudonymiteit van profetieën en brieven aan het licht komt, dit te erkennen en uit te spreken, het niet te vergoelijken, wel te verklaren uit den geringen zin voor his-

torische trouw, welke de oudheid kenmerkt, en tegelijk gevoel te wekken voor de poëzie van die oude verhalen, opdat de belangstelling daarvoor niet verdwijne, wanneer zij als verdichting herkend zijn. Het is niet ondoenlijk tegen het supranaturalisme te blijven reageeren zoo vaak het zich vertoont door het te bestrijden en meer juiste wereld- en godsbeschouwingen er tegenover te plaatsen. Zoo trede men ook op tegen de dikwijls hoogst verderfelijke gevolgtrekkingen uit de tegenstelling van het hemelsche en het aardsche of uit een anthropopathisch godsbegrip afgeleid voor de moraal. En wat er aan het traditioneele Christendom mag blijken te ontbreken, dat vulle men aan; men geve het eene nieuwe richting met het oog op den tijd, waarin men leeft, gelijk men dat blijkens de geschiedenis telkens heeft gedaan, en het Christendom heeft zich bewegelijk genoeg getoond om door zijne beginselen telkens in anderen vorm kracht van zich te doen uitgaan.

Maar waarom het Christendom niet liever eenvoudig losgelaten? Zoodra men zich deze vraag stelt maakt zich vóór het Christendom ééne al de bezwaren te niet doende omstandigheid geldend: de omstandigheid dat dit Christendom *onze godsdienst* is, de bron, waaruit wij onze godsdienstige begrippen en voorstellingen putten, dat het ons den vorm van onze godsdienstige handelingen en de aanknoopingspunten voor onze godsdienstige aandoeningen verschaft. Hier geldt eene historische wet, in den tegenwoordigen tijd evengoed als vroeger en die door vrijzinnigen, de tijd schijnt het nu reeds te leeren, niet straffeloos zal worden voorbijgezien, deze namelijk dat geen godsdienst van zelf te niet gaat, maar alleen indien een andere gereed staat zijne plaats in te nemen, verdrongen kan worden. Daarom, wat men ook tegen het Chistendom zegge: dat het onwaar is en verouderd en niet in den geest van den tijd, dat doet het niet verdwijnen, zoolang geen nieuwe godsdienst er tegenover opkomt. Want, laat het zijn, dat in vele kringen het religieuse leven (ik meen tijdelijk) afsterft en men daar meenen kan met het Christendom te hebben afgedaan, of dat menigeen in een tijdperk van zijn leven, waarin bij hem het godsdienstig gevoel sluimert, over het Christendom de schouders mag ophalen, intusschen zijn er steeds niet minder groote godsdienstig gezinde kringen en het Christendom

is het eenige, het voor de hand liggende, waarin het godsdienstig geloof dier kringen zijn voedsel kan vinden; wanneer bij iemand godsdienstige aandoeningen na gezwegen te hebben zich verheffen en uiting zoeken, dan hebben zij om zich te openbaren weêr alleen de vormen, die het Christendom verschaft; ontplooit het godsdienstig leven zich rijker en krachtiger, des te meer zal men genoopt zijn te grijpen naar de voorstellingen, waarmede het Christendom juist ons te gemoet komt. Zoo is het en zoo zal het ook moeten blijven, tenzij een andere godsdienst in strijd met den christelijken dezen overwinnen zou.

Een andere godsdienst echter, die het Christendom voor zich zou doen wijken is aan den gezichtseinder van onzen tijd niet te ontdekken. Dat eene Goethe- of eene Multatuli-vereering de plaats van het Christendom niet kunnen innemen, behoeft zeker geen betoog. De theosophie en het spiritisme zullen wel moeten blijven, wat zij altijd geweest zijn: de liefhebberij van enkele kleine kringen. De oostersche godsdiensten — van deze zouden alleen het Buddhisme en de Mohammedaansche godsdienst in aanmerking kunnen komen, maar toch — de laatste moge eens een enkelen proseliet winnen, het eerste mogen door velen met groote sympathie begroet worden, eene sympathie, welke intusschen enkele denkbeelden, die men aan het Buddhisme vastknoopt en geenszins dien godsdienst in zijn geheel betreft — wie kan in ernst gelooven, dat de Europeesche menschheid eenmaal Mohammedaansch of Buddhist worden zou? Ik geloof, alleen eene niet waarschijnlijke politieke constellatie, waarbij de macht naar het Oosten verschoven werd, zou het misschien een eind weg daarheen kunnen brengen.

Wat nog het meest eene wezenlijke en ernstige tegenpartij van het Christendom zou kunnen schijnen, en al is het eigenlijk geen nieuwe godsdienst, omdat het geen godsdienst wil zijn, toch in het oog van sommigen geroepen is den godsdienst te vervangen, is wat in die kringen in tegenstelling met „*het geloof*" betiteld wordt als „*de wetenschap*": het materialisme met zijne socialistische idealen, of het agnosticisme. Dit wint inderdaad krachtig veld bij een niet gering deel van het volk en de burgerij, vooral ook onder de aan-

komende jongelingschap. Hier stelt het zich vijandig tegenover het Christendom. Maar om de plaats daarvan te kunnen vervullen, is er toch nog geheel iets anders noodig dan het heeft aan te bieden. De „wetenschap" in dezen zin mist alles wat de groote historische godsdiensten in zeer hooge mate bezitten om voldoening te geven aan de religieuse aspiraties van het menschenhart: het op den voorgrond treden van de persoonlijkheid van den stichter, die door zijne leerlingen met geestdrift geschilderd in zijne zelfverloochening, allen tot navolging roept; het geven van een stellig antwoord op de hoogste levensvragen, niet een afsnijden daarvan, zooals het agnosticisme doet; de belofte van persoonlijke verlossing en zaliging, zoodat het hoogste goed ieder individueel als edelst doel wordt voorgehouden. Alleen de idee van eene algemeen menschelijke broederschap, en van een gelukstaat in de wereld wordt, door de socialisten althans, aan de overwinning der wetenschap verbonden. Wij wagen ons niet aan voorspellingen in hoeverre zooveel als hier thans wordt gemist, zich nog zal kunnen ontwikkelen. Voorloopig echter is van zulk eene aanvulling niets te zien en mag daarop niet worden gerekend. Geheel deze atheistische, materialistische, agnostische geestesstrooming maakt niet den indruk van iets, dat als eene nieuwe schepping op het gebied van het christelijk leven doorbreekt. Veeleer het voorkomen heeft zij van eene episode in den grooten strijd tusschen geloof en ongeloof, die binnen de sfeer van het Christendom plaats heeft, den ouden strijd van het geloof en zijn negatie, die van het begin af aan en zonder ophouden over het Christendom is gevoerd en die in dezen tijd eens bijzonder groote afmetingen heeft aangenomen onder de hoogst ernstige crisis, die het Christendom bij de ontwikkeling der historische en physische wetenschappen en de nieuwere wijsbegeerte doorstaat, begunstigd nog door sommige uitwendige omstandigheden.

De slotsom is dus, dat het Christendom voor ons bestemd is om als onze godsdienst, als de grondslag van het religieuse leven ook aan onze religieuse behoeften, die van onzen tijd en kring, voedsel en bevrediging te schenken. Daarmede springt onmiddellijk het hoog belang in het oog van de waardeering van het Christendom en de ernst van de verplichting

om het naar vermogen te handhaven. De gezonde en krachtige voortgang van het godsdienstig leven is hiermede gemoeid. Dit geeft beteekenis aan de pogingen, die worden aangewend om het Christendom in overeenstemming met de behoeften van den tegenwoordigen tijd te ontwikkelen. Het is in het bijzonder de taak der theologische wetenschap om te leiden tot eene opvatting van het Christendom, zijn geloofsbegrippen en cultusvormen, die beantwoordt aan de eischen, die historie en wijsbegeerte tegenwoordig stellen. Zeker heeft men daarbij in de eerste plaats acht te slaan op hetgeen het Christendom steeds het meest eigenaardig gekenmerkt en van andere godsdiensten onderscheiden heeft. En wat is dat? Onmiskenbaar is het te vinden in het denkbeeld van verlossing doordat er een goddelijke heiland in de wereld is gekomen, met de bijgedachte, dat hij degene is, die zich zelven vernederd en ter dood overgegeven heeft; daarnevens voegen zich de gedachten aan het wereldgericht en het godsrijk, tot een geheel van denkbeelden, dat ieder tijdperk op zijne wijze eigenaardig uitgewerkt steeds op den voorgrond gesteld heeft. M. a. w. de christologie heeft in het Christendom eene centrale beteekenis, zij schijnt daarvan het raison d'être, zij kan dus in het Christendom niet gemist worden. Onbevredigend voor eene omgeving, die niet anders godsdienstig kan zijn dan christelijk, zou eene reconstructie der geloofsbegrippen zijn, waarbij men wat er van Jezus te zeggen is en door Jezus gezegd is, buiten beschouwing wilde laten. Het is geen Christendom, als aan Jezus niet eene belangrijke plaats in het geloofsleven wordt toegekend.

De moderne richting doet dit wel. Men moet niet zeggen, dat zij de christologie verworpen heeft. Zij heeft de christologie eene eigenaardige modificatie doen ondergaan door met volstrekte ontkenning van al het supranatureele in den persoon van Jezus Christus, hem op den voorgrond te stellen als den leeraar en het voorbeeld van zuiver zedelijke grootheid. De moderne richting heeft gehandeld met de bewuste bedoeling om de groote beginselen door Jezus uitgesproken vast te houden en in de meening deze beter dan te voren geschied was tot hun recht te laten komen. Door de beschouwing van Jezus als louter mensch kwam er eerst plaats voor

de erkenning zijner zedelijke grootheid. Uit zijn evangelie putte men het evangelie van de vergevende vaderliefde Gods en de idee van een zuiver geestelijk godsrijk, welke zeer zeker als aequivalent van de supranaturalistische verlossingsleer, die men prijs gaf, kunnen gelden en voldoende zijn.

De hoofdpunten van den godsdienst zooals de moderne richting die verkondigt staan dus in de nauwste betrekking tot Jezus. Men vergete den oorsprong niet van de geloofsvoorstellingen: de vaderliefde Gods en het koninkrijk der hemelen. Zij zijn geput uit Jezus' prediking, zij rusten niet op gronden ontleend aan de hedendaagsche philosophie, waarmede zij zelfs eigenlijk een contrast vormen, wat in den tijd van den strijd voor de ethische richting zoo duidelijk mogelijk aan den dag is gekomen. Zoo is de moderne richting dus in oorsprong en strekking zuiver christelijk.

Evenwel is de waarde van een geloof gebouwd op de leeringen van Jezus, en dat zich sterkt met een beroep op zijn voorbeeld, volstrekt afhankelijk van de historiciteit van minstens de hoofdzaken van de levensgeschiedenis van Jezus, gelijk men dit als een natuurlijk menschenleven heeft trachten te reconstrueeren, en van de authenticiteit alsmede van de interpretatie der belangrijkste uitspraken, waaruit het zuiver geestelijke en hoog ethische karakter van den godsdienst van Jezus moet blijken. Dit is de zwakheid der moderne richting. De hierboven genoemde, groote geloofsvoorstellingen, voor welke deze richting het godsdienstig leven heeft trachten te bezielen, schijnen hoe langer hoe meer haren vasten grond te verliezen naarmate de traditioneele moderne voorstelling van Jezus' levensgeschiedenis, de echtheid en veeltijds gangbare verklaring van vele zijner gezegden, alsof Jezus reeds krachtens eene zekere genialiteit moderne denkbeelden had uitgesproken, aan meer bedenking onderhevig wordt. Aan dat afbrokkelen van den grondslag, meer nog dan aan den tegenstand, waarop de moderne richting bij zeer velen is gestuit, die voor hun godsdienstig leven van den Christus iets anders verlangen, is de teleurstelling toe te schrijven, welke ontegenzeggelijk ondervonden is door hen, die indertijd met de leuze, dat „de godsdienst van Jezus" in de plaats zou treden van het „leerstellig" Christendom, een gulden tijd voor het godsdienstig leven meen-

den te zullen zien aanbreken. Want dat raakt deze poging om het godsdienstig leven te vernieuwen in den wortel, dat treft de waarheid zelve van hetgeen men voor eene verouderde wereldbeschouwing in de plaats wilde stellen. En zoo moge de moderne richting voor veertig jaar met hare gewijzigde beschouwing van den persoon en het werk van Jezus zich jegens het godsdienstig leven verdienstelijk hebben gemaakt, de juiste weg om het Christendom de crisis, die het tegenwoordig moet doorstaan, te boven te doen komen is toen niet gevonden.

Maar zeer zwak is toch het meer behoudende standpunt tegenover de moderne richting door Weiss gelijk door vele Ritschlianen in Duitschland en door de Evangelischen ten onzent ingenomen. De vrijzinnigheid van zeer velen dier mannen staat boven bedenking vast, dat verontschuldigt echter de wijze niet, waarop zij opene quaestiën laten blijven, wat het niet meer zijn, bijv. zich ten opzichte van de werkelijkheid van Jezus' opstanding achter exceptiën verschuilen; het billijkt niet hun eigenaardig positie nemen ten gunste van het N. T. om steeds uit te zijn op, wat zij noemen, „recht doen wedervaren" aan wat de verhalers en schrijvers daarvan zeggen zonder de onvoldoende legitimatie hunner mededeelingen in aanmerking te nemen, noch eindelijk verschoont het den druk bij alle vraagstukken, waarin de godsdienst betrokken is, op hun oordeel geoefend, door hetgeen de gemeente naar hunne meening tot hare religieuse vorming noodig heeft. Zij beschouwen alles te veel alleen als theologen, zij kiezen zich te beslist een standpunt, om aan de wetenschap in haar geheel recht te doen wedervaren, gelijk deze toch op hare beurt verlangt. En offeren zij zoo de theorie op aan de praktijk, de praktijk zelve kan daarmede op den duur niet zijn gediend.

Inderdaad blijf ik gelooven, dat de eenige uitweg, die ons onder deze omstandigheden openstaat is eene symbolische opvatting van de evangeliegeschiedenis en de christelijke leerstukken. Daarbij kan men, ongehinderd door al wat door verder onderzoek aangaande den oorsprong en de geschiedenis van het Christendom aan het licht moge komen, in zijnen vollen omvang het christelijke karakter van het religieuse leven handhaven, zooals de moderne richting dat bij het prijsgeven van het supranaturalisme heeft bedoeld, men kan

de traditioneele vormen in enkele opzichten nog vollediger bewaren dan met het op den voorgrond stellen van het historische moment bij de gewone moderne opvatting mogelijk is, maar men neme zich in acht — eene naar ik meen te hebben opgemerkt niet overbodige waarschuwing — dat men het symbolische niet tot holle declamatie make maar zich bevlijtige om het werkelijke, dat door het symbool vertegenwoordigd wordt, voortdurend in het oog te blijven houden en te doen uitkomen.

Ik ben mij ten volle bewust, dat het een teeken van veroudering is van een godsdienst, als men voor den inhoud van zijn leer naar symbolische verklaringen begint te streven. Dit zal dus ook den christelijken godsdienst gelden. Waar het symbolisme ingang vindt, is het tijdperk van naïveteit voorbij. Maar wij behoeven daarin niet een teeken van verval te zien. Het kan evenzeer een bewijs van rijpheid wezen. De godsdienst der antieken, wier tijdperk van verval het genoemd wordt, toen men, na het verdwijnen der naïeve mythenvorming, hunne godengestalten en geschiedenissen als symbolen begon te verstaan, hebben, als men het nagaat, feitelijk juist in dat tijdperk èn hunne diepste vergeestelijking èn hunnen verst verbreiden invloed verkregen. Met nog meer grond is hetzelfde te verwachten van een godsdienst als het Christendom.

Onze laatste beschouwingen brengen ons rechtstreeks in aanraking met de theorie van v. Loon [1]), omtrent den oorsprong van het Christendom, door hem de syncretistisch-mythologische genoemd, waarbij hij op het voetspoor van Bruno Bauer en prof. Loman de evangeliegeschiedenis louter ideëel wil hebben opgevat. Het ligt bij het onderwerp, dat ons thans bezig houdt zeker niet op mijn weg om mij te begeven in een onderzoek naar een historisch-philosophisch vraagstuk zoo veelomvattend en gewichtig als dit. Ik ben dus genoodzaakt mij van een oordeel over de juistheid van de slotsommen van v. Loon's belangrijke verhandeling te onthouden. Niettemin mijn gevoelen te kennen te geven over de strekking van die slotsommen, wordt mij geboden, gelijk ook de schrijver zal erkennen en billijken, doordien zijne theorie tot in het hart van de ons betreffende zaken ingrijpt.

1) Theol. Tijdschr. Jaarg. 1895. Sept. Afl.

Op den eersten blik kan het schijnen, dat de theorie van v. Loon, indien zij bevestigd wordt, bestemd is om een einde te maken aan alle verdere pogingen in moderne richting, dus zonder supranaturalisme, om aan het Christendom nog eenige waarde voor het godsdienstig-zedelijk leven toe te kennen. Bij hem schijnt te worden bewaarheid, wat de ergste vijanden van het Christendom ooit tegen dezen godsdienst hebben ingebracht, nl. dat zijne oorsprongsgeschiedenis louter fictie zou zijn en de religieuse behoefte, waaruit hij voortkwam, dweeperij met het hiernamaals. Aangenomen, die theorie is juist, zoo is hetgeen de evangeliegeschiedenis ons van Jezus' prediking en voorbeeld overlevert, niet meer dan een secundair verschijnsel in den ontwikkelingsgang van het Christendom. Ten slotte geloof ik niet, dat v. Loon's theorie de veroordeeling van het Christendom in zich sluit. Zij voor het oogenblik toegegeven, dat het geheel juist gezien is, wat hij aangaande den oorsprong van het Christendom buiten het Joodsche land in verband met den mysteriëncultus zich voorstelt, dan is toch dat paganistische niet het wezenlijke Christendom geweest, zooals het zich in de wereldgeschiedenis heeft doen gelden, maar slechts iets voorloopigs. Het is als het ware de in den bodem verborgen wortel; de gnostische begrippen, indien deze oorspronkelijk zijn, zou men de afgevallen zaadlobben kunnen noemen van den machtig opschietenden boom. Maar de Christusgestalte, zooals deze door de evangelieverhalen vasten vorm heeft bekomen, en de leer aangaande den Christus, zooals zij in den loop der tijden is geworden, dat is het, wat den bezielenden invloed op het godsdienstig leven der Europeesche menschheid heeft geoefend en blijft oefenen, en waaraan men dus zijne inzichten aangaande hetgeen behoort tot het wezen van het Christendom moet ontleenen. Derhalve geeft de theorie van v. Loon, al maakt zij de zedelijke en wijsgeerige beginselen, die de waarde van het Christendom uitmaken, tot secundaire verschijnselen in den ontwikkelingsgang daarvan, ons toch geenszins reden om deze beginselen niet als het meest gewichtige in het Christendom, waarop dit ten slotte bleek aangelegd te zijn, vast te houden en verder te ontwikkelen.

Aan den anderen kant kan eene dergelijke theorie geacht

worden het standpunt te bevestigen, dat door ons ten opzichte van de evangeliegeschiedenis en de christelijke leerstukken bij onze symbolische opvatting daarvan wordt ingenomen. Is toch de evangeliegeschiedenis ideëel bedoeld, is Jezus van den aanvang af beschouwd en vereerd als eene goddelijke macht, als de manifestatie van eene hoogere wereld, is mitsdien het christelijke geloof altijd gevoed door de religieuse idee, ja, daarvan uitgegaan als eene poging om aan de idee, van welker waarheid men vervuld was, een concreten vorm te geven, dan wordt de symbolische opvatting door de geschiedenis zelve in het gelijk gesteld — niet alsof zij, in geval het Christendom van een historischen persoon zijn oorsprong had, die opvatting verbieden zou, maar dan schijnt zij wel te gebieden, dat wij zullen erkennen: het object van den eerbied, welke het christelijk geloof aan Jezus toedraagt, is eene ideëele macht; het is de Christusidee, die geöbjectiveerd is in de Christusgestalte, welke de evangeliën ons vertoonen, welke zich met steeds meerdere kracht in de wereld heeft doen gelden door den Christusgeest, den geest van heilig liefdes- en geloofsleven.

Als zoodanig is deze ideëele macht eene hoogst wezenlijke en blijvende. Hare opkomst en ontwikkeling zijn providentieel. Zoo is ook hare diep in het zieleleven van degeen, die zich door het geloof aan haar geven, wortelende invloed. Dit erkenne men. Maar dat is, naar ik meen, genoeg. Waarom behoeft men nog iets anders te eischen? Waarom zou men de idee, die tot eene hoogere orde van dingen behoort, niet in hare sfeer mogen laten, maar moeten verlangen, dat zij zich in de werkelijkheid zal hebben vertoond, zichtbaar, wat zij niet kan zijn? Waarom moet de Christus Gods juist een historische persoon zijn geweest?

Feitelijk hebben wij aan die historiciteit uiterst weinig. Een ander geval ware het, wanneer wij Jezus eenvoudig als leermeester konden volgen, maar noch zijne begrippen noch zijne vermaningen kunnen in den vorm, waarin zij ons worden gegeven, door ons worden aanvaard. Waar het ontegenzeggelijk en van algemeene bekendheid is, dat er tusschen onze godsdienstige denkbeelden en die, welke ons van Jezus worden overgeleverd, een diepgaand verschil bestaat, dat de ethiek van Jezus geheel doortrokken is van eene stemming tegenover

de wereld, die met de onze in eene vaak pijnlijk gevoelde tegenspraak is, daar moet het toch niet moeielijk vallen tot de erkenning te komen, dat het in den grond hetzelfde blijft of die woorden en begrippen door den persoon van welken zij overgeleverd worden of eerst door lateren onder den invloed van de christelijke idee zijn uitgesproken. Het denkbeeld, waarvan Joh. Weiss vervuld is: Jezus Christus onze zedelijke leidsman, onze aanvoerder in den strijd onzer dagen, is niet uitvoerbaar met Jezus, zooals hij volgens de berichten der evangeliën gesproken zou hebben, maar alleen met hem, zooals hij, indien hij thans bij ons was, zou ijveren om de wereld te herscheppen naar de ideeën, die God ons door de geschiedenis kenbaar maakt [1]). Waarom moeten dan die berichten noodwendig historisch zijn? Wat verliest men er bij, indien zij het niet zijn? De woorden, zooals zij luiden, en de er uit af te leiden zedelijke beginselen behoudt men toch.

Wat men niet behoudt is het voorbeeld van Jezus als eene maat van hetgeen eenmaal op zedelijk gebied verricht is en dus verricht kan worden. Ontegenzeggelijk kan men zich op de zelfverloochening en het vertrouwen, dat Jezus betoonde, daarom niet langer beroepen, in geval de lijdensgeschiedenis onhistorisch blijkt te zijn. Doch hecht men aan het voorbeeld van Jezus, louter als historisch feit beschouwd, veelal niet eene te groote beteekenis? Wanneer wij het leven van Jezus van naderbij beschouwen, zooveel mogelijk afziende van den aureool, dien ons godsdienstig gevoel om hem spreidt, dan kunnen wij niet miskennen, dat de geschiedenis en de literatuur wel voorbeelden zoo van pijnlijker lijden als van moeielijker zielestrijd opleveren. Wat de waarde van de geschiedenis van den lijdenden Christus uitmaakt is het denkbeeld, dat de godheid, of — wil men zulks niet — dat de schuldelooze mensch het lijden heeft willen aannemen en verdragen, en het daardoor geadeld, geheiligd, het doorstaan er van, van een physisch onheil, dat men vreezen en mijden zal, tot eene zedelijke levenstaak, die men moedig en met voldoening volbrengen kan, gemaakt heeft. Waarom moet dan het bericht van Jezus' lijden juist historische feiten behelzen? Blijft het

---

1) S. 164.

evangelie van de zegepraal over smart en doodsangst niet hetzelfde, ook al zouden bedoelde berichten niet historisch zijn?

Ik acht het vraagstuk van de historiciteit der evangelieberichten nog volstrekt niet beslist. Er ontbreekt daartoe aan de stringentie en vooral aan de volledigheid van de tot dusverre bijgebrachte argumenten nog te veel. Maar met vertrouwen zie ik verdere onthullingen tegemoet. Deze overtuiging dringt zich hoe langer hoe meer bij den voortgang der critiek van het N. T. aan mij op, dat de beteekenis, welke de evangelieberichten voor ons hebben, niet zoozeer bestaat in de historische stoffe, die zij ons overleveren, als wel in hetgeen daar als religieuse en ethische levenswaarheid gesymboliseerd tot ons komt. Daar toch, gelijk wij hierboven zagen, onze godsdienst Christendom moet zijn, het Christendom waarin de Christusidee overheerscht, zoo is het onze plicht de geestelijke strooming van dat Christendom te volgen, dat door zijne eigenaardige godsdienstige en zedelijke beginselen, die in de persoonlijkheid van Jezus Christus als belichaamd worden, zoo machtig werkzaam is in de geschiedenis en ook op ons den sterksten invloed oefent.

Nog even wil ik terugkomen op het werk van Weiss en aanteekenen, dat de auteur heeft goedgevonden om aan het gedeelte, dat mij tot deze beschouwing aanleiding gaf, eene eerste afdeeling te laten voorafgaan, bevattende eene reeks van exegetische en historische beschouwingen over het wezen van het jongerschap volgens het N. T., waardoor het boek iets tweeslachtigs verkregen heeft, terwijl ook het sterk sprekend Ritschlianisme van den schrijver aan de waarde van deze beschouwingen, vooral wanneer hij de evangeliën behandelt, zeer veel afbreuk doet.

Krommenie, September 1896.

J. G. Boekenoogen.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Lic. E. Nagel, *Zwingli's Stellung zur Schrift.* Freiburg i. B. J. C. B. Mohr, 1896. (113 S. M. 1.80).

De schrijver van dit geschrift heeft een gelukkig denkbeeld gehad en eene nuttige taak op zich genomen, toen hij besloot eene monografie aan Zwingli's verhouding tot de Schrift te wijden. Immers, wordt dit onderwerp behandeld als onderdeel van Zw.'s theologie of in eene beschrijving van den gang van Zw.'s leven of in eene dogmengeschiedenis, dan wordt licht de aandacht afgeleid naar allerlei bijzaken, naar veel dat er alleen zijdelings mede in verband staat: b. v. naar de wijze, waarop Zw. zijne leer over de Schrift tegenover anderen deed gelden, of naar den samenhang van die „leer" met zijne verdere overtuigingen, of naar de plaats, die de Schrift in zijn „stelsel" inneemt. En het is zooveel waard, dat wij er ons duidelijk rekenschap van geven, wat eigenlijk de Schrift voor de bekwaamsten van dat geslacht der 16de eeuw, waarvan wij in sommige opzichten zoo ver afstaan, is geweest. Welken indruk maakte op hen dat boek? Wat meenden zij, dat zij zelven, dat de wereld er aan had? Dat de hervormers c. s. zich van dezelfde termen hebben bediend als wij, maakt het ons nog niet gemakkelijker ons in hunne wijze van denken te verplaatsen. En hun oordeel over de Schrift goed te begrijpen is vooral van belang ten opzichte van Zw. Bij hem toch is van meet af aan dat wat zij (niet *leert*, maar) *werkt* zoo ongeveer het een en al van de christelijke godsvrucht, veel meer dan bij Luther, bij wien, als ik wel zie, de Schrift

meer van God en Godsopenbaring getuigt, deze ik zei bijna beschrijft. Die openbaring zelve ligt voor hem elders.

Nu heeft Lic. Nagel zijne voorstelling gewonnen uit vlijtige lezing van Zw.'s werken, zonder dat hij zich veel afgaf met 't geen van elders die verrijken kan. Terecht ging hij druk met Zw.'s commentaren te rade. Daarin toch spreekt deze natuurlijk zich het ongezochtst en ongekunsteldst uit. Voorts volgt hij dezen weg, dat hij achtereenvolgens beschrijft met welke zienswijze over de Schrift Zw. is begonnen en hoe deze zich heeft gewijzigd eerst door den strijd met de Anabaptisten, later door dien met Luther. De voorstelling, waartoe hij daarbij komt, is deze. Wel is Zw. onder den invloed van het humanisme en van Erasmus, voor wien de Schrift de philosophia Christi bevatte, er toe gekomen zich in den bijbel te verdiepen; maar bij hem wordt de indruk al spoedig een andere. In zijne bijbelstudie *ervaart* hij God. „Ich han sin empfunden", N. S. 11: ongelukkig eene van die vele plaatsen bij N., die de lezer niet contrôleeren kan. Immers op de bij deze aanhaling vermelde bladzijde Opp. I: 79 is zij niet te vinden. Intusschen ongetwijfeld is dat Zw.'s indruk geweest. Er bestaat geen afstand in tijd tusschen de Schrift en zijne, de 16de eeuw. 't Is niet zóó gelegen, dat God weleer *door* dat woord gesproken heeft; God spreekt die woorden, ik zei bijna die bladzijden, nu nog en altoos door. Vandaar de efficacia Scripturae S., zooals de latere dogmatici het noemden. Natuurlijk: immers wanneer de almachtige God zelf tot iemand spreekt, kan dat niet zonder uitwerking wezen. Het woord van den bijbel is volgens hem woord van God in denzelfden zin, zegt hij zelf, als de woorden waarmede Jezus den storm op zee stilde of een kranke genas, of als de verzekering die Ananias ontving dat Paulus een uitverkoren vat zou zijn om Zijn naam aan de heidenen te brengen", een woord dat goddelijk was en derhalve *moest* uitkomen. Vandaar verder dat Zwingli voor het herstel der Christenheid niets anders noodig acht, dan dat men God naar zijn woord laat spreken. Dat overwint wel allen tegenstand. Doch — zoo merkt niet N., maar merk ik op: — men versta wel, wat daarmede wordt bedoeld. De Lutheraan gelooft ook, dat Gods woord breed en ruim tot allen moet worden gebracht en dat het niet ledig tot Hem wederkeert. Maar hij

verstaat dan daaronder de verkondiging van Gods genade, het Evangelie, de blijde waarheid der verzoening. Zwingli daarentegen bedoelt er meê Mattheüs, Marcus enz., die nu aan het volk moeten worden voorgelezen en uitgelegd. Hetzelfde verschil doet zich immers de geheele 16de eeuw door vernemen. „De vrije verkondiging van Gods woord" is de algemeene eisch. Maar wat wilde men daarmede zeggen? Sommigen: Gods genade en heilsweg; anderen: den bijbel. En onder deze weêr sommigen: den bijbel „zonder glosen", opdat ieder van de roomsche dwaling zou worden overtuigd en de waarheid zou leeren kennen; anderen: den bijbel, opdat God, in dien bijbel sprekende, de harten tot zich brengen en hen zaligmaken zou.

Men kan N. niet lezen zonder — dat is het groote voordeel bij een auteur, die zoo onverdeeld in zijn onderwerp opgaat en van 't begin tot het eind de kern der zaak in het oog vat, — geheel onder den indruk van Zw.'s beschouwing te komen. De bladzijden over de energie en de evidentie van Gods woord, N. S. 30—55, zijn inderdaad voortreffelijk geschreven, met groote klaarheid en aanschouwelijkheid en eene warmte, die frases noch schoolsche volzinnen toelaat. Met groote en rechtmatige bewondering voor den zurichschen hervormer vervuld, heeft N. diens gevoelen ten opzichte van de Schrift, zooals dit in al zijne werken doorklinkt, juist gevat en levendig weêrgegeven zonder — en dit is niet als verwijt bedoeld — aan kleinigheden te blijven hangen. Hij doet ons Zw.'s gezonde en godsdienstige wijsheid liefkrijgen, zoo als deze b. v. het predikambt inricht, N. S. 79 vgg.; hij is er diep van doordrongen, dat bij Zw. vrome ernst den doorslag gaf in zijn arbeid; aan juiste opmerkingen, b. v. hoe Zw. zijne allegorische schriftverklaring vooral in zijne commentaren, dus in naar zijne bedoeling praktische geschriften, toepast, is geen gebrek. En is N. in zijne liefde voor Zw. m. i. eenzijdig geworden in zijne voorstelling, een oordeel dat ik aanstonds hoop te staven: daarover zal ik hem niet te lastig vallen, nu hij die éene zijde zoo voortreffelijk heeft in het licht gesteld.

Ik zie nl. niet, dat — zooals N. meent — Zw's eerste oordeel over den bijbel later zoo is gewijzigd, al heeft hij toen tegenover tegenstanders dingen gezegd waartoe hij vroeger

geene aanleiding had gevonden, ook ten opzichte der Schrift. Tegenover de Anabaptisten: nu is de bijbel „cancelli quidam" geworden, N. S. 68, en deze zijn onmisbaar tegenover hen, die altoos zoo „den geest" laten gelden. Nu ook: „an Stelle der Betonung der Gefühlsseite in der Bezeugung der Wahrheit tritt jetzt für Zw. mehr diejenige der Willensseite in den Vordergrund", N. S. 71. Nu eindelijk komt de onderscheiding tot stand tusschen de „zeitlich bedingte Erscheinungsform des ewigen religiösen Inhalts" (N. S. 73) en dezen zelven, „quod est secundum Christum" (N. S. 78).

Het eerste is juist. Maar dit „nieuwe" was m. i. geenszins in strijd met zijne vroegere voorstelling. Ook niet dit, dat thans de vrucht van Gods woord bij de vromen, de innocentia, tot bewijs van zijne goddelijkheid strekt, terwijl deze vroeger eenvoudig werd geconstateerd. Het tweede en derde (N. verwijst bij deze beide volzinnen *niet* naar uitspraken van Zw. zelven) kan door hem worden voorgesteld als iets, dat vroeger aan Zw's oordeel zou hebben ontbroken, alléén doordat N. 't doet voorkomen alsof het „empfinden" uit den tijd vóór 1525 *gemoeds*-ervaring is geweest, wat ik niet geloof; en alsof Zw. in zijne latere jaren wèl aan den afstand in tijd tusschen de Schrift en het zooveel later levensgeslacht hechtte; iets waarvan N. mij evenmin heeft overtuigd. Laat mij een en ander met een enkel woord toelichten, nadat ik ter loops heb opgemerkt, dat ik ook in den tijd van Zw.'s strijd met Luther de veranderde Schriftbeschouwing, die N. bij hen ontdekt, niet kan vinden. Die strijd — Zw. had thans, anders dan bij de Anabaptisten, met de gezaghebbende godgeleerden van zijn tijd te doen, — heeft hem wel gedwongen zijne opvatting van de Schrift, zijne theorie van hare uitlegging, enz. breedvoerig en tot in de kleinste bijzonderheden te ontwikkelen en te rechtvaardigen. Thans ontwerpt hij, echte zoon van het humanisme, zijne inderdaad vernuftige rhetorica en dialektiek, zijne leer over de tropen en dergl., door N. duidelijk in 't licht gesteld. Maar wijst dit alles nu op eene *verandering* in zijne opvatting? Alleen heeft hij nu meer den nadruk gelegd op de analogia Scripturae tegenover het gezag, aan op zich zelf staande bijbelwoorden toegekend. Maar in N. zelf S. 39—41 kan men lezen, dat die analogia reeds vóór 1525 voor hem van zelf

sprak. Toen behoefde hij haar echter nog niet te bewijzen.

Maar ik keer terug tot hetgeen, naar het mij voorkomt, ten onrechte door N. in Zw.'s verhouding tot de Schrift wordt gezocht: de „Gefühlsseite" en de historische zin. Ongetwijfeld, de goddelijkheid der Schrift kennen wij volgens Zw. niet door een theoretisch oordeel; haar in te zien is zaak van eigen ervaring des geloovigen, N. S. 34. Maar van welke soort is die vroomheid, die (N. S. 24) onderwerping aan de Schrift postuleert? Dat is de vraag. Wanneer een vroom gemoed zich van God geliefd, getroost, behouden voelt, dan is dat ervaring: maar het is niet minder ervaring, experimentum in Zw.'s zin, wanneer ik eene godsdienstige waarheid, die mij wordt voorgehouden, met blijdschap zonder bewijsvoering als waar en juist begroet, of als iemands zedelijk bewustzijn uit een boek, in casu uit de Schrift, louter dingen verneemt die als hoog en rein en groot weerklank in hem vinden. Zeer zeker, hij „ervoer" God, de werkelijkheid van hooge dingen, den eisch van zedelijke reinheid; en men moet niet van Zw.'s koelheid spreken, omdat wij bij hem Luther's innigheid en diepte niet vinden. Niemand heeft er immers ooit aan gedacht, den grooten leidschen godgeleerde koelheid te verwijten, of te beweren dat Scholten niet bezielend was, omdat in zijne dogmatiek de mystiek werd gemist en hij steeds ethisch intellektualist is gebleven?

En wat de onderscheiding van een bestanddeel in de Schrift aangaat, dat alleen historische waarde hebben zou, of die zijde van haar, waaraan haar historische herkomst merkbaar is: Zw. heeft niet alleen daarin geen belang gesteld (N. S. 37; bij het volgende ontbreken alweder bewijsplaatsen), hij heeft er geen oog voor gehad. N. zegt zelf en terecht: „die lokal bedingte Offenbarung (door de profeten, door Jezus, enz.) verschwindet vollständig hinter der normirenden absoluten, identischen", S. 39. Is het eigenlijk niet altoos zoo bij hem gebleven? Als Zw. kennis van de grondtalen der Schrift (van het „dogmen- und kirchengeschichtliche Apparat", N. S. 107 heb ik nergens iets gemerkt) als hulpmiddel voor het recht verstand van den tekst aanprijst, dan bedoelt hij toch niet dat zij ons den *historischen* zin juister leert vinden, maar dat zij beter in staat stelt om al die uitleggingsmiddelen te hanteeren,

kennis der tropen en dergelijke, waardoor *het geloof* den waren zin van Gods woord ontdekt. Want het is „het geloof", dat uitmaakt waar eenige bijbeltekst een dieperen zin heeft dan den letterlijken, dat wil dan bij Zw. zeggen: dan dien, welke zich bij oppervlakkige of nog juister: aardschgezinde lezing aan ons voordoet. Alles in de Schrift moet overeenkomen met „het geloof". Wat daarmêe strijdt is ongerijmd. Schijnt dat met eenige uitspraak het geval te zijn, dan is het geloof verplicht voor deze eene andere beteekenis te zoeken. Natuurlijk: er kan immers geene tegenspraak zijn tusschen 't geen God buiten ons en 't geen Hij in ons zegt? Zw. kent dus geen onderscheid tusschen Schrift en Woord van God, behalve voor zoo ver sommige menschen niet in staat zijn om in sommige teksten Gods woord, Gods bedoeling te verstaan, terwijl zij toch natuurlijk daarom die teksten wel kunnen lezen.

N. stelt Zw.'s bedoeling anders voor, of liever: hij meent, dat Zw. naast dezen indruk nog een anderen van de Schrift heeft gehad, volgens welken allerlei daarin louter historische waarde heeft en voorwerp is van kritisch onderzoek: ja, daarin hebben de schrijvers zelfs kunnen dwalen. Er staat echter van dit alles ten minste op die plaatsen uit Zw.'s werken, die N. aanhaalt, niets, behalve — maar dit geval staat, geloof ik, op zich zelf — dat hij in het Berner dispuut een beroep op de Openbaring afwijst, omdat deze niet van den evangelist, maar van den theoloog Joannes is, Opp. II a 169 en 170, bij N. S. 40 (de aanhaling, die daar bij N. volgt, komt weêr niet uit). Maar verder? Telkens heeft N. hetgeen hij wenschte in Zw.'s woorden gelezen, waar deze toch iets anders zeggen. In re (non) numquam errarunt, Opp. V : 27 bij N. S. 38, zegt Zw. in 't geheel niet van de bijbelschrijvers. Noach's ouders, heet het daar, gaven aan hun zoontje dien naam, omdat zij den troost, dien zij met recht van de toekomst hoopten, van hem verwachtten, terwijl toch eerst Christus dien brengen zou: want die oudvaders, sanctissimi homines, in persona et tempore non numquam, in re tamen numquam errarunt. Evenmin geeft Zw. 't aan de „kritische Forschung" prijs, dwalingen en tegenspraak in historische vormen te constateeren. N. a. a. O. Dit wordt gestaafd met eene aanhaling van Opp. II a 466. Doch daar staat uitdrukkelijk, dat hoewel de woorden der avondmaals-

instelling in de verschillende evangeliën verschillend luiden, de zin overal dezelfde is. Zoo ook: „wie den brief aan de Hebreërs heeft geschreven, — zijne tegenpartij had die vraag opgeworpen, — deed niet ter zake: de geest der geloovigen zag in, dat men zich op dat boek mag beroepen voor het geloof, Opp. II a 175, bij N. S. 40. Maar N. S. 75 dan? Daar haalt de auteur uit Zwingli's eigen *Ueber Dr. Strussen Büchlin* aan, hoe deze tusschen verhalen en goddelijke beloften onderscheidt. Zeker: maar die woorden doelen op eene geheel andere onderscheiding dan die wij daarmede zouden aanduiden. „Under den Worten der Geschicht begrijfend auch die Wort der usseren Dingen, die verheiszen oder verboten werdend. Wort der gschicht oder erzälens allein sind u. A.: Das wort is mensch worden", Opp. II a 494. M. a. w.: tot de „geschiedenis" behoort alles wat betreffende aardsche dingen wordt gezegd en wat dus door het geloof geestelijk moet worden opgevat, zal het Gods woord daarin vernemen.

De wijze, waarop (in de 19de zoo goed als in de 16de eeuw) eene vrome ziel ontroerd of licht zoekend zich in den bijbel verdiept, over de historische beteekenis der woorden heenleest, en intusschen onder die lektuur leiding en vertroosting van God zelven ontvangt, — deze is door Zw. in theorie gebracht, en dit gemaakt tot *de* waardij van de Schrift voor de Christenheid. Iets anders is de Schrift volgens hem niet. Tal van rechtzinnige godgeleerden pogen nog iets dergelijks te doen. Wat de bijbelschrijvers bedoeld hebben, vergeten zij voor wat die Schrift tengevolge van zeer samengestelde oorzaken in de germaansche Christenheid voor vele vromen is geworden. Zij kunnen 't echter niet zoo argeloos doen als Zw. Zij hebben nu eenmaal den tijd der kritiek achter zich, hij dien der scholastiek.

Nu weet N., hoewel hij toegeeft dat de nieuwe tijd het standpunt van Zw. te boven is gekomen, dat standpunt niet genoeg te roemen, S. 109 en elders. Vroomheid, zedelijke ernst en nuchterheid vereenigden zich daarin: en boven alle bodemloos subjectivisme was hij door zijne beschouwing verheven. Het eerste is waar, maar geldt vooral niet minder b. v. van Denck en Seb. Franck; van het laatste is 't begrijpelijk, dat N. zoo beweert, maar moet m. i. het omgekeerde juist heeten. Zeker, en terecht heeft N. dat op meer dan éene plaats b. v.

S. 101 uiteengezet, Zw. meende in zijne schriftbehandeling nooit naar luim en inval te werk te gaan; hij had voor iedere verklaring een uitvoerig rhetorisch en hermeneutisch apparaat gereed, uit de Schrift geput, eene uitgewerkte en in elkaar sluitende theorie met argumenten, in bijbelsche voorbeelden toegelicht, en die daarom bij N. S. 111 objectief heet. Maar de grondslag van die theorie was een zoo kras subjectivisme als maar denkbaar is. De „objektive Prüfstein" (de bijbel) van N. S. 65 is eene illusie. Schrift en eigen hart werkten samen, meende Zw. Hoe, dat is ook bij hem niet bepaald. Cedant verba fidei, N. S. 52: het geloof beslist over den zin der Schrift. En dat was wel naar Zw's bedoeling dat geloof, dat alleen op den onzienlijken God vertrouwt en alleen Zijne eer zoekt, maar in werkelijkheid kwam deze kanon neêr op het verstandelijk, zedelijk en godsdienstig inzicht van Zwingli zelven. Dat het geloof, dat het inzicht van een ander ook en voor dezen evenveel recht van spreken had, begreep hij niet, zoo min als zijn tijd dat deed. Er is in Zw's beschouwing iets, waaruit wellicht later dat juister inzicht kon voortvloeien, N. S. 90. Toch, ontzag voor ieders gemoed heeft misschien Luther bij al zijne hardheid soms nog meer bezeten dan hij. Hij vindt het wel verklaarbaar, dat verschillende menschen den bijbel soms verschillend verstaan. N. S. 90, 112. Maar dat komt.... doordat de een meer van Gods geest bezit dan de ander, t. a. p., terwijl hij niet vermoedt, dat hij ook zelf wel eens de minder rijk bedeelde kon wezen!

Dat Zw. voor opvattingen, die van de zijne afwijken, zoo dikwijls geene andere verklaring heeft dan zedelijk verwerpelijke motieven, is in dien tijd van een even bekwaam als nuchter denkend man, die zoo verzekerd was van zich zelven en geen twijfel kende, te begrijpen. Onverklaarbaar echter is 't, dat N. zijne oordeelvellingen overneemt. Bij de Katholieken zijn intrigues in 't spel en sophistische kunsten, S. 31; bij de Anabaptisten „die unlautersten und gemeinsten Interessen" (S. 67); bij Luther ijdelheid en lichtgeraaktheid. Dat gaat niet aan, al zal wel in 't algemeen bij verschil van zienswijze tusschen een breed ontwikkeld, beschaafd, scherpzinnig man als Zw. en eenvoudige vromen (de Anabaptisten) of zelfs een diep maar hartstochtelijk gemoed als Luther de eerste voor

zijn tijd en voor eene breede omgeving het recht aan zijne zijde hebben. Doch men ga daarin niet te ver. N. is niet uitgesproken over de „Glaubensenergie", die Zw. tot zijne verhouding tegenover de Schrift bracht. Hadden zijne andersdenkende tijdgenooten dan minder daarvan? Zw. boog zich onder de Schrift uit vroomheid, in deemoed, heet het telkens; maar de Anabaptisten, die waren zoo hoogmoedig ook in hun bijbelzin! Intusschen, op hen te smalen is geen „Scharfsinn", S. 66; hen van gnostieke ketterij te betichten evenmin; en 't bewijst niets dat onder hen — toch niet meer dan in de landskerk? — wel eens dingen zijn voorgekomen die niet rein waren. Dan heeft zelfs Bullinger soms billijker over hen geoordeeld! Er is iets naïefs in de manier, waarop N. hun tegenstand hieraan toeschrijft, dat Zwingli ten onrechte bij alle menschen een even hoog idealisme, eene even grondige ervaring van het Evangelie had verondersteld als hij zelf bezat en hierin werd teleurgesteld (S. 62); of het prijst dat Zwingli *de liefde* boven alles stelde (S. 86), — natuurlijk mits men met hem meêging: verg. ook S. 64, 85, 94, 96. De beschuldiging van eigendunkelijkheid en willekeur, door Zw. en N. voortdurend tegen de Doopers ingebracht, is zeker verdiend, wanneer men als zij deze overal vindt waar 't aan geformuleerde beginselen, met klaarheid ingezien en met getrouwheid gevolgd, ontbreekt. Maar past hetzelfde verwijt niet op Zw. zelven? Kan er bij hem sprake zijn b. v. van eerbied voor de historische continuïteit als leidende gedachte, zooals N. S. 57, 69 laat doorschemeren? Praktische kerkregenten zijn gewoonlijk in godsdienstige aangelegenheden evenmin doctrinair als radikaal. Ook Zw. was geen van beiden.

Ik heb nog eene ernstige grief tegen N.'s arbeid. Niet alleen dat hij, die anders druk genoeg naar plaatsen uit Zw's werken verwijst, dikwijls nalaat zoo te doen juist bij zulke beweringen die wij bijzonder gaarne gestaafd zouden zien. Ik heb verscheidene daarvan reeds genoemd. Zie b. v. ook S. 10: „Ihre Zweifel würde er" u. s. w., en elders. En erger is het dat van de 30 of 40 aanhalingen, die ik nasloeg, veel meer dan de helft niet uitkomen: bl. 11, I: 79; 16, I: 268; III: 63; 31, VI a: 394; 33, VI a 381; 35, I: 290; 51, III: 461; 409, II a; 248, 290; enz. Ik kan niet gissen, waaraan dit

ligt. Op bl. 35 wordt III: 468 aangehaald, maar onjuist. Immers 't is daar in 't geheel niet de *canon*, quem communis sensus fidelium recipit, maar den intellectus der Schrift. De aanhaling van III: 359 op S. 56 is alweder niet nauwkeurig. Juist het krasse ex ore Domini prodiit van N.'s tekst ontbreekt bij Zwingli. Hij schrijft alleen: quasi vero coelestis spiritus scripturae sensum, quae eo solo inspirante scripta est, nesciat.

Onwillekeurig heeft mijne bespreking iets van eene afkeurende recensie gekregen. En toch, die te leveren was mijne bedoeling niet. De schrijver verplaatst den lezer zoo geheel in zijn onderwerp, hij behandelt dit zoo geleidelijk, hij schrijft zoo helder, dat ik ondanks al mijne bedenkingen hem van harte dankbaar blijf voor de even onderhoudende als leerrijke lektuur die hij mij schonk. Wie zijn werk met zekere voorzichtigheid lezen wil, dien kan ik het slechts aanbevelen. Hij zal onder den indruk komen van het denken van een tijd, ons voor een deel even vreemd als hij in andere opzichten nog naast ons wordt voortgeleefd.

Amst., 5 Maart '97. CRAMER.

Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutschen Messe, von Dr. JULIUS SMEND. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1896. (283 S. 8 M.).

Dit verdienstelijk werk van den Straatsburger hoogleeraar, een der beide redacteurs van het *Monatschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst* [1]) biedt den lezer juist wat de titel belooft, niet meer maar ook niets minder. 't Zijn de in druk verschenen avondmaalsliturgiën van het opkomend duitsche Protestantisme, die door Smend worden behandeld. Hij drukt die

1) Het zij mij vergund, hier nog eens op dit Monatschrift opmerkzaam te maken, dat bij lagen prijs (6 mark p. jaar) niet alleen over de geschiedenis van den prot. eeredienst veel belangrijks biedt, maar ook naast berichten over 't geen tegenwoordig op dat gebied voorvalt tal van wenken en opmerkingen bevat, waarmede wij in de praktijk winst kunnen doen.

weêr volledig af; van sommige toch is slechts één enkel exemplaar meer over. Uitvoerig beschrijft hij de wordingsgeschiedenis van ieder van haar en de invloeden, die haar formuleering hebben beheerscht. Daarbij vermeldt hij nauwkeurig ieder spoor van avondmaalsbediening in de landstaal, dat hij in geschriften en briefwisselingen uit den tijd, waarover zijn onderzoek loopt, in Duitschland heeft ontdekt. Bij elke liturgie of groep van liturgiën: — hij telt er zeven: het Testament Jesu Christi, dat achter de *Summa der godliker Schrifturen* voorkomt (S. blijft S. 60 fgg. Oecolampadius voor den opsteller houden), de Nördlinger mis, die van Thomas Munzer, de Straatsburger, Neurenberger, Zurichsche en Bazelsche liturgie: — heeft hij haar godsdienstig karakter even uitvoerig in het licht gesteld als de verbreiding, die zij vonden. Voorts laat hij aan dit alles twee hoodfstukken voorafgaan: een met een overzicht van alles wat van 1521 tot 1526 op dit gebied is voorgekomen; een tweede, waarin hij de verwante literatuur uit den tijd vóór 1521 bespreekt, de geschriften bestemd om den bezoeker der mis die geen latijn verstond aan stichting bij het bijwonen daarvan te helpen, en zulke die, reeds ietwat protestantsch gekleurd, aan leeken voorlichting over de mis bieden. Aan het slot levert hij in een terugblik eene vergelijking van al de door hem besproken liturgiën uit verschillende oogpunten, dat van hare verhouding tot de roomsche mis, van het gebruik der landstaal, van de waardeering van prêek en lied, enz. enz. Het is dus niet maar een catalogus met uitvoerige toelichting van de verschillende duitsche missen, die S. schenkt. Neen, 't is eene *geschiedenis*, de geschiedenis van de wijze waarop zich uit de roomsche mis de duitsch-protestantsche avondmaalsbediening heeft ontwikkeld tot den tijd toe, waarin Luther de leiding ook van deze beweging in handen nam. Deze laatste leiding is volgens S. geenszins in alle opzichten eene gelukkige geweest, S. 268, 269. Over 't geheel is S.'s oordeel over Luther's houding in liturgie-aangelegenheden niet gunstig. Hij doet hem niet alleen het gewone verwijt, dat hij bij zijne avondmaalsliturgie paedagogische overwegingen zooveel zwaarder liet wegen dan den wensch om in den eeredienst de vroomheid der gemeente zelve aan het woord te laten komen. Hem hindert ook Lu-

ther's professorale vrees, dat het latijn te veel zou wegvallen en daardoor de kerk gevaar zou loopen van aan de beschaving afbreuk te doen; alsmede L.'s miskenning van de verdiensten van Munzer, S. 115 fgg.

Ik weet niet, wat ik in S.'s werk het meest moet prijzen: den rijkdom van stof, van alle kanten bijeenverzameld, de volledigheid, de bibliografische nauwkeurigheid, de poging om alle verschijnselen ook te verklaren, den moed om eigen onkunde te belijden, zelfs ten opzichte van belangrijke vragen, b. v. of deze en gene gedrukte mis wel inderdaad in gebruik is geweest en niet veeleer slechts een ontwerp van een of ander protestantsch predikant was, misschien alleen voor lektuur en particuliere stichting bestemd. 't Laatste vermoedt hij van Oecolampadius' *Testament*. Hoogen lof verdient ook de voortreffelijke inrichting van ieder hoofdstuk van dit werk. Er is een register aan toegevoegd, dat zeker den lezers welkom zal zijn. Toch blijkt uit de inhoudsopgaaf eene zoo „übersichtliche" rangschikking van den inhoud, dat wie iets zoekt dat register kwalijk noodig heeft om het te vinden. En wie de lijst van boeken, boven ieder hoofdstuk genoemd, nagaat, wie het werk op eenig punt raadpleegt of eenige van de aanmerkingen met haar rijken inhoud leest, mag wel vragen, hoevele jaren van veelomvattende lektuur, van omslachtig onderzoek, van geduldig afwachten tot dit of dat was aan 't licht getreden, wel noodig mogen zijn geweest om den schrijver in staat te stellen zulk een arbeid te leveren.

Maar wij zijn nu ook geholpen zoo goed als wij 't maar konden wenschen. Bijna allen, die van S.'s plan om dezen arbeid uit te geven kennis droegen, hebben (verhaalt S. zelf in de voorrede) hem gevraagd, welk nut het voor de hedendaagsche praktijk kon hebben deze oude geschriften weêr het licht te doen zien. En in godgeleerden- en sakramentskerken, zooals de duitsche zijn, ware het geenszins onzinnig aan de mogelijkheid te denken, dat archeologische studiën en verzamelingen van curiosa uit het ver verleden op de inrichting van den eeredienst nog heden rechtstreekschen invloed zouden oefenen. S. intusschen verwacht van zijne uitgaaf een ander nut: het inzicht dat een bevredigende eeredienst voor het thans levend geslacht nu zoo goed als in de 16de eeuw niet door

aansluiting bij het oude, maar door den moed om iets nieuws te scheppen moet worden gevonden. Voor ons Nederlanders, die geheel buiten den invloed der duitsche kerken staan, ligt intusschen de waardij van zulk eene uitgaaf in weder geheel andere dingen. Onze hollandsche kerken, ook de groote hervormde volkskerk, zijn *gemeente*kerken; terwijl het hollandsche avondmaal, zie ik goed, weinig gemeen heeft met het duitsche, dat, uit de roomsche mis voortgekomen, nog altoos die afkomst verraadt. Zouden de Hervormden van 1566 en 1572 ten onzent (even als hunne doopsgezinde land- en tijdgenooten) in hun avondmaal wel hebben gezocht de van superstitiën gereinigde mis, en niet veeleer eene nieuwe instelling, thans voor het eerst na vele eeuwen op Christus' bevel ingevoerd? Doch ter zake. Waarin ligt de eigenlijke waarde van S.'s werk? Hierin, geloof ik, dat hij eene der wijzen, waarop het Protestantisme zich in zijne wording naar buiten heeft vertoond, den gang dien het daarbij is gegaan, zoo nauwkeurig, zoo tot in de kleinste détails heeft geteekend. Zonder dat afdalen in bijzonderheden is er geen uitzicht op eene aanschouwelijke voorstelling daarvan. Het boek heeft louter historische waarde, maar deze is niet gering. Immers 't is de vraag of eene godsdienstige richting niet in hare vormen van eeredienst en in hare vaste instellingen vooral niet minder haar streven en bedoelen aan het licht doet treden dan in die leerstellige bepalingen, waarin men tot dusver maar al te zeer alleen *het* kenmerkende van kerken en richtingen heeft meenen te vinden. Hier nu bij S. kan men van schrede tot schrede de protestantsche leiders volgen in hun pogen, hun tasten en zoeken om de mis in overeenstemming te brengen met de veranderde overtuigingen en de nieuw ontwaakte behoeften van het godsdienstig volksleven. Merkwaardig, zoo voorzichtig en weinig ingrijpend men bij dat wijzigen der oude vormen te werk gaat. En de man, die zich het nauwst aan de oude mis blijft aansluiten, is — Thomas Munzer, de veelgesmade revolutionair, en dat nog in zijn Alstetter tijd, 1523 en 1524. Opmerkelijk is 't ook, dat zijne liturgie en gezangen nog zoo lang hier en daar in gebruik hebben kunnen blijven, S. 117 fg. Wie het verst van hem af staan, het meest zelfstandig te werk gaan in hunne ontwerpen, zijn Zwingli en Oecolampa-

dius, S. 240 fgg. Geen van al die liturgiën, ook dit verdient opmerking, wil meer zijn dan het werk van een particulier persoon; geene van haar, die niet uitdrukkelijk het goed recht ook van andere vormen uitspreekt of die aanspraak maakt op eenig gezag. Dit geldt zelfs van Luther's duitsche mis. Alles verkeert nog in het tijdperk van wording. Te Straatsburg b.v. doet zich de vraag voor, of juist alle aanwezigen aan het avondmaal moeten deelnemen, S. 158 fg. Te Nördlingen (S. 82) acht de mis van Kautz, dat men even goed in woord en wandel, zonder die deelneming, als door deze zich lid der kerk kan toonen. Trouwens daar (even als te Straatsburg) was 't zelfs vrijgelaten de kinderen al of niet ten doop te brengen: iets wat geenszins noodzakelijk aan anabaptisten invloed moet worden toegeschreven, S. 149. Onder de bladzijden, die ons Nederlanders licht het meeste belang zullen inboezemen, behooren zeker 51 fgg.: de vergelijking tusschen Oecolampadius' *Testament* en de nederlandsche vertaling daarvan achter de *Summa*. In deze is het oorspronkelijke klaarblijkelijk in sakramentischen geest gewijzigd.

In de Kerkelijke Courant van 15 Febr. 1897 heeft Prof. Gooszen bij allen lof, dien hij aan S. geeft, zich beklaagt, dat deze geen nota heeft genomen van het bezoek, door Rode en „Saganus", die Hoen's brief bij zich hadden, in 1524 aan Bucer gebracht; dat hij dientengevolge aan hollandschen invloed te Straatsburg niet denkt. (Nog ernstiger luidt zijn beklag over Stähelin, die in zijn *Huldreich Zwingli* over beider bezoek aan Zurich, waarvan toch waarlijk de gevolgen verstrekkend genoeg zijn geweest, althans tot dusver geheel zwijgt). Ook meent Gooszen, dat S. meer dan hij deed op de „breking des broods" den nadruk had moeten leggen. Dáárin immers trad de Straatsburgsch-Zuricher-hollandsche, d. i. vóórkalvijnsch gereformeerde avondmaals-opvatting tegenover de mis aan het licht. Deze opmerkingen mogen, meen ik, niet in een weekblad begraven blijven. Doch terwijl ik ze daarom hier vermeld en de eerste toestem, waag ik het ten opzichte van de laatste te vragen, of men wel in den tijd vóór 1526 reeds van de „breking des broods" kan spreken. Het nieuwe, het avondmaal als gedachtenisviering, als uitdrukking van de onderlinge gemeenschap der geloovigen, en — in het ritueel —

de vervanging van de hostie door gewoon brood, heeft S. toch niet verwaarloosd. Misschien ware die geheele vervanging van de mis door het avondmaal nog duidelijker aan het licht getreden, wanneer S. niet zelfs in zijn laatste hoofdstuk, dat een „Rückschau" belooft, zich zoo had verloren in eindelooze liturgische bijzonderheden.

Met de gissing, dat op bl. 89 r. 3 v. o. in den bremer druk der nördlinger mis „prentent" moet worden verstaan als „prenten", „drukken", neem ik van S.'s werk afscheid. En met betuiging van blijdschap, dat wij ten opzichte van de oudste avondsmaalsvieringen in ons land door het werk van Gooszen, *De Heidelb. Catechismus en de breking des broods* toch voor een deel althans zijn onderricht. Voor een deel: er blijft nog genoeg te vragen over.

De Nederlander, die zich aan het onderzoek naar de liturgische gebruiken en 't ritueel van de vroegere protestantsche kerken van zijn vaderland mocht willen wijden, heeft thans in allen gevalle aan Smend een model voor zijn arbeid.

Amst. Febr. '97. CRAMER.

Geschiedenis van het Protestantisme van den Munsterschen Vrede tot de Fransche Revolutie 1648—1789 door J. H. MARONIER, Emeritus-predikant bij de Remonstrantsche Broederschap.

De naam van den schrijver van dit boek, den veelwetenden auteur van *Het inwendige Woord*, en de omstandigheid, dat het Haagsch Genootschap het met goud bekroonde en uitgaf: ziedaar twee veel zeggende aanbevelingen, waarmede deze *Geschiedenis* zich bij den lezer aandient. En er is geen twijfel aan of menigeen zal naar een werk als dit grijpen. Voor vakgeleerden wordt genoeg geschreven, maar aan populaire kerkhistorische lectuur voor het ontwikkeld publiek is de behoefte

groot, niet kleiner dan in de dagen — reeds eene halve eeuw geleden — dat de *Geschiedenis der kerkhervorming in tafereelen* zoo gretig werd gekocht. Maronier is in zekeren zin het vervolg op ter Haar, al sluit hij zich niet volkomen bij 't werk van dezen aan.

Het tijdvak, dat M. teekenen wil, valt ongeveer samen met wat Rauwenhoff in zijne *geschiedenis* „de Middeleeuw van het Protestantisme" noemt. Van hoevele gebeurtenissen en vooral persoonlijkheden is het vol, vertegenwoordigende zoovele uiteenloopende geestesstroomingen, die nog onze wereld bewegen en waarin beider invloed nog nawerkt. Het is eene even moeielijke als dankbare taak om dat alles in een *leesboek* mee te deelen. Want dit is het doel van den schrijver, zooals 't ook het verlangen was van bestuurders van het genootschap. Natuurlijk moet bij de beoordeeling van zulk een werk een andere maatstaf worden aangelegd dan bij arbeid, die scherpzinnige onderzoekingen en de uitkomsten daarvan publiek wil maken. Bij een leesboek toch is, dat de schrijver eene groote mate van kennis tot zijne beschikking heeft, niet voldoende al is het natuurlijk onmisbaar. Goed en aanschouwelijk vertellen kan men dan eerst, wanneer men zelf meer, veel meer weet dan men meedeelen mag, zóó veel meer zelfs, dat, is uit den rijken overvloed van stof de juiste greep gedaan van 't geen men zal verhalen, men nu dit, wat men heeft gekozen ook van alle kanten kan laten zien en in zijne beteekenis voor het geheel kan doen verstaan.

Intusschen .... aan den schrijver van zulk een leesboek worden nog daarenboven eischen gesteld van geheel anderen aard. Hij moet hen, die vreemd zijn aan kerkhistorische studiën belangstelling weten in te boezemen voor zijn onderwerp en hen weten te boeien. Het komt er niet alleen op aan *wat* hij vertelt, maar ook *hoe* hij het doet.

Dramatisch talent, het talent van personen „ten tooneele te voeren" en te laten handelen, zóó, dat de lezer in hunne woorden en daden zoowel de roerselen van hun hart als den ontwikkelingsgang der gebeurtenissen ziet: dat is noodig.

Voor zulk een leesboek is ten slotte onmisbaar de gave der zelfbeperking. Wat voor den historicus wetenswaardig is boezemt den leek vaak geen belang in. De mededeeling daarvan

doet dezen den draad verliezen en leidt zijn aandacht van de hoofdzaak af.

Als wij nu met zulk een maatstaf in de hand ons wenden tot des heeren M.'s werk, dan valt er niet weinig te prijzen — maar is het te verwonderen, dat hij het ideaal niet overal even nabij gekomen is?

De S. heeft eene eerbiedwekkende belezenheid, die volstrekt niet alleen blijkt uit den schat van literatuur, welken hij bij den aanvang van elke paragraaf aan den voet der pagina mededeelt — titels laten afdrukken, dat kan iedereen wel — maar die de opmerkzame lezer schier overal tusschen de regels speurt in eindeloos vele opmerkingen, wenken, mededeelingen. Eene belezenheid, zoo rijk als alleen een man van grijze haren, van veeljarigen arbeid en ... van bewonderenswaardige werkkracht zich eigen heeft kunnen maken.

Op aantrekkelijke wijze is hiervan vaak partij getrokken b. v. waar de S. teekent: Antoine Court, Paul Rabout. Een edel tweetal (de groote keurvorst en Willem III), Zinzendorf, het Methodisme, Lessing, Milton, Bunyan enz.

Er komen intusschen ook bladzijden, waar ik de voorstelling gaarne levendiger, den verhaaltrant losser en boeiender had gewenscht. Maar vooral had ik gaarne veel weggelaten gezien. Ik denk aan de opeenhooping van namen hier en daar en aan de vermelding van op zich zelf niet onbelangrijke, maar voor den gewonen lezer weinig aantrekkelijke dingen, die hij niet plaatsen kan en dus dadelijk weer vergeet.

Mag ik als voorbeeld noemen de paragraaf over „Het Protestantisme en de Bijbelstudie", die mij meer deed denken aan eene korte inleiding tot een onderdeel der godsdienstwetenschap dan aan een leesboek voor een beschaafd publiek, dat het godsdienstig leven van weleer wil leeren kennen.

Misschien zal menigeen de volledigheid, waarnaar gestreefd schijnt te wezen, loffelijk vinden. Nu, te ontkennen valt het niet, — er *is* uit dit boek verbazend veel te leeren. Maar veel daarvan gaf ik gaarne in ruil voor eene wijze van behandeling, die op enkele weinige feiten en beweegredenen veel licht deed vallen.

De lezer van deze aankondiging mag nog eene korte inhoudsopgave verwachten van de twee deelen, die te zamen

bijna 500 bladzijden tellen. De stof wordt over drie hoofdstukken verdeeld. In het eerste: „Het Protestantisme in zijn strijd met Rome" wordt de geschiedenis van de vervolgingen geschetst — achtereenvolgens van die in Engeland en Schotland, Frankrijk, Italie (de Waldenzen) enz. — De steun, dien „de Gezantschapskapellen" aan het Protestantisme verleenden; de strijd van Rome tegen de boeken; de invloed der emigranten in de landen, waarin hun gastvrijheid werd geschonken komen hier ter sprake.

Het tweede hoofdstuk is getiteld: „De ontwikkeling van het Protestantisme". Men begrijpt, wat hier komt: de reactie tegen het dogmatisme, de mystiek, het piëtisme enz. enz.

De geëerde schrijver vergunne mij hier eene vraag. Ware het niet goed, zoo wij ons eenparig streng aan het spraakgebruik hielden, dat onderscheid maakt tusschen mystiek en mysticisme? als wij, strenger dan hij doet, den eersten naam blijven geven aan het rechtmatig aandeel van het gevoel in het godsdienstig leven, terwijl de eenzijdigheid van een godsvrucht, die rede en geweten niet tot hun recht laat komen den naam mysticisme behoudt?

Eene tweede opmerking, welke bij de lezing van dit tweede hoofdstuk bij mij oprees betreft de indeeling der stof.

't Wil mij nl. voorkomen, dat deze schets aan duidelijkheid zou hebben gewonnen als de S. hier de overal in zijn boek gevolgde indeeling naar de landen had laten varen en de chronologische daarvoor in de plaats had gesteld. Dat overspringen van het eene land naar het andere brengt den lezer zoo licht in verwarring. Hij moet zich telkens afvragen: in welken tijd ben ik nu eigenlijk? Wordt hier nog „de ontwikkeling" geteekend of moet ik in het voorafgaande de ontwikkeling zien van 't geen ik hier lees? Met Spener c. s. heeft hij reeds kennis gemaakt als hij eindelijk, in ons vaderland aangekomen, Jean de Labadie ontmoet, die niet alleen naar tijdsorde aan Spener voorafgaat, maar ook niet zonder invloed op dezen en op de piëtistische richting, de Duitsche niet uitgezonderd, is geweest.

„De eeuw der verlichting" heet het laatste hoofdstuk. De geest, door het Protestantisme vrijgemaakt van de banden der scholastiek, sloeg zijne vleugelen uit en zette zich aan het

onderzoeken en vooral het waarnemen van de stoffelijke en geestelijke wereld. De wetenschappen, die hieraan haar ontstaan en vooruitgang te danken hebben oefenden op hare beurt grooten invloed op het Protestantisme. Naast de natuurwetenschap, de wijsbegeerte, de bijbelstudie komt ook de letterkunde tot bloei. Zij bracht voor 't eerst tal van onderwerpen onder de aandacht van het groote publiek en werkte zoo mede tot algemeene ontwikkeling, niet het minst van het maatschappelijk leven.

Mij zij ten slotte de opmerking geoorloofd, dat de beteekenis van eene uitgaaf als dit boek van den grijzen geleerde niet licht wordt overschat. Historische lectuur oefent in beschaafde kringen meer invloed dan men soms denkt. Een zegen daarom, dat naast Colenbrander's uitnemende *Geschiedenis van het Christendom* thans voor hooger eischen en behoeften Maronier zijn arbied biedt! Deze moge velerwege licht verspreiden en een prikkel tot vernieuwd eigen onderzoek zijn!

De Rijp, 29 Mei 1897. P. SIJBOLTS.

Nowack's Handcommentar z. Alt. T. II, 1. *Das Buch Hiob übersetzt und erklärt*, von K. BUDDE (Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1896. LVI + 256 bll. Prijs 6 M., geb. 7.60 M.).

Budde's kommentaar op *Job* is een voortreffelijk boek, waarin de deugden die wij steeds in den schrijver eeren weder aan den dag treden, trouwe aanhaling van anderer gevoelens, scherpzinnigheid en duidelijkheid. Men leert ook uit dit boek op elke bladzijde. In de inleiding wordt de tegenwoordige stand van het Septuagintavraagstuk helder uiteengezet en m.i. terecht het groote minus der vertaling uit de afkortingszucht en slordigheid der overzetters verklaard, dus niet ondersteld dat het een oudere, oorspronkelijker redactie weergeeft. Dat niet alle verklaringen der moeilijkheden en verbeteringen der

blijkbaar bedorven plaatsen even gelukkig zijn, spreekt vanzelf; elk denkend gebruiker van het boek zal over menige plaats een ander oordeel vellen dan de Straatsburger hoogleeraar. Opdat dit niet schijne eene formule te zijn, waarmede ik mij dek zonderdat mij voorbeelden voor oogen staan, geef ik eenige der plaatsen die ik het werk lezend aanteekende. B. houdt het ברך van 1 : 5, 11; 2 : 5, 9 voor eene correctio scribarum en verwerpt de verklaring „zijn afscheid geven", „vaarwel zeggen"; m. i. ten onrechte. Wat hij voor de oorspronkelijke woorden houdt — in 1 : 5 geeft hij de keus tusschen drie, in de andere plaatsen onderstelt hij קלל — voegt in het verband zeer slecht (ook 1 Kon. 21 : 10, 13 is „vloeken" niet op zijn plaats). Job behoefde zoo ver niet te gaan dat hij God vloekte, om den Satan te rechtvaardigen; hem te verloochenen, hem den dienst op te zeggen was genoeg. Ook vormt het יהי שם יי מברך van 1 : 21 een voortreffelijken terugslag op de valsche voorspelling van den Satan, niet alleen wanneer deze קלל heeft gezegd, maar ook wanneer hij het werkwoord ברך heeft gebruikt. Ja, Job ברך יי, zooals Satan voorzegde en Jobs vrouw aanried, maar in geheel anderen zin. — Waarom zou 5 : 3 ואקב niet de ware tekst zijn? „Nauwelijks zag ik den goddelooze in voorspoed, of ik vervloekte zijne woning." Men bedenke dat iemand onheil aankondigen en iemand vervloeken voor het bewustzijn der ouden samenvielen; zeide dus een vrome op dien aanblik: dat gaat zeker verkeerd! dan was dit een vervloeking. — 5 : 7. M. i. is יוּלַךְ onbedenkelijk en past יוליך niet in het verband. Elifaz wil zeggen dat het in de bestemming van den mensch ligt rampspoedig te zijn; dit is bij hem even natuurlijk als bij vonken om naar boven te vliegen. — 6 : 7 wordt eene m. i. niet gelukkige conjectuur van Wright overgenomen. וזהמה zou niet beteekenen: zij (mijne ziel) walgt van, maar: zij is walgelijk. Zou het niet genoeg zijn, in plaats van כדוי te lezen כדי en te verklaren: zulke dingen, zoo walgelijke als vs. 6 genoemd zijn, strekken mij tot dagelijksch brood? כדי in denzelfden zin Richt. 6 : 5; Lev. 25 : 26. — 6 : 20 is vertaald volgens verbeterden tekst, בטחו, zonderdat het in de vertaling door ᶜ ᵓ is aangeduid; hetzelfde is den schrijver enkele malen meer over-

komen, o. a. 6 : 21, waar c ɔ bij *mich* moet staan, niet bij *ihr*; 34 : 14, waar לבו geschrapt is; 40 : 5; 41 : 7, 13 enz. — 6 : 25 Lees חָכָם in pl. v. מכם: „hoe treft de berisping van een wijze!" — 8 : 15 wordt door B. als glos verwijderd, m. i. zonder recht. Op vs. 14, waarin dat waarop de zondaar vertrouwt een spinneweb wordt genoemd, volgt niet ongepast: „hij steunt op zijn huis, maar het blijft niet staan; hij houdt er zich aan vast, maar het houdt geen stand." Dit is de eenige keer niet, dat B. een vers of meer verwijdert zonder noodzaak. — 11 : 12 wordt ten onrechte de ongereptheid van den tekst betwist. Die geeft een zeer goeden zin: „een leeghoofd krijgt verstand, wanneer een woudezelsveulen als mensch wordt geboren", d. i. herboren. Er moet iets onmogelijks bedoeld zijn; „wanneer een woudezelsveulen zich temmen laat" (ילמד) is niet kras genoeg. — 13 : 15 verkies ik de lezing לו boven לא; ten onrechte toch meent B. dat יחל altijd „hoopvol afwachten" beteekent; de zin is m. i.: „wil hij mij dooden, ik wacht hem af, maar mijn gedrag wil ik voor hem rechtvaardigen". — 19 : 17 wordt de vertaling van בני בטני door „mijne eigen kinderen" bestreden door de opmerking dat Jobs kinderen in H. 1 allen omgekomen zijn. Maar het quandoque bonus dormitat Homerus kan immers op den dichter van *Job* ook van toepassing zijn? — 19 : 27. Vreemd, zegt B., dat tot nog toe altijd was voorbijgezien dat ראו moet veranderd worden in יראו. Ja, het imperfectum moet daar staan; maar dan moest het תראינה zijn. — 20 : 10 komt B. op tegen de Masoretische vocalisatie יְרַצּוּ en wil liever יֵרֹצּוּ־, „worden mishandeld", lezen. M. i. ten onrechte; רִצָּה moge in het O. T. alleen hier voorkomen, in het nieuw-Hebreeuwsch komt het vaker voor (zie Levy i. v.) en beteekent „verzoenen", „gunstig stemmen"; waarom de bedreiging: zijne zonen moeten de gunst van behoeftigen zoeken — eene gedwongen voorstelling zou geven, zie ik niet. — 20 : 26 ziet B. eene moeilijkheid die niet bestaat. Daar צפוניו beteekent „wat hij opgespaard heeft" is de zinsnede: „volslagen duisternis is bewaard (door God) voor hetgeen hij gespaard heeft" geenszins onverstaanbaar, de woordspeling waarschijnlijk gewild. — 23 :

17. B. heeft bezwaar tegen de vertaling: want ik ben niet radeloos wegens de duisternis zelve, en omdat de donkerte mijn aangezicht bedekt — omdat dit in het verband niet voegt. Maar is het dan niet de kerngedachte in *Job*, dat meer dan het lijden zelf het dezen lijder zwaar valt daardoor zijn God te verliezen? — 29 : 24*a* wordt ten onrechte vertaald „Ich lachte ihnen zu, und sie trauten nicht.” שחק seq. אל komt alleen hier voor; maar waarom zou het iets anders beteekenen dan שחק seq. לְ: „met of om iemand lachen”? Dan is de zin voortreffelijk: „Lachte ik hen uit, dan verloren zij hun zelfvertrouwen”. Hiertegenover staat zeer goed: maar van mijn aangezicht deden zij het licht niet tanen — n.l. voor zoover daarin weifelmoedigheid wordt uitgedrukt; het beeld is valsch; wij konden het woord אור best missen. — 30 : 1 lacht het mij meer aan, לימים te schrappen en צעירים ממני te vertalen door „menschen die beneden mij staan”, „mijne minderen”, dan er צְעָרִים „herdersknapen” in te zoeken. — 31 : 40*b*. Afgezien van de vraag naar den oorsprong der Elihu-reden, lijkt het mij ongeoorloofd, deze woorden met het vervolg te verbinden zooals B. doet. Hij vertaalt: „Jobs woorden waren ten einde, en die drie mannen gaven het op, Job te antwoorden” enz. Zou een Israëlietisch schrijver dit zóó uitgedrukt hebben? Grammatisch onmogelijk moge het niet zijn, vast is het veel waarschijnlijker dat hij den zin met een ו relativum zou zijn begonnen: Toen Job had uitgesproken en die drie mannen enz. Of de dichter van 29—31 zelf 31 : 40*b* aan Jobs belangrijke, en zoo goed als laatste, rede heeft toegevoegd, dan wel een redacteur of glossator, is moeilijk uit te maken; maar m. i. heeft de overlevering het terecht bij H. 31 getrokken. — 33 : 17. B. wil met Bickel in plaats van יכסה lezen יכסח, „afsnijden”; paleografisch is dit zeker eenvoudig; wat den zin betreft passend; maar כסח komt, m. i., in het O. T. niet voor; trots Siegfr. en Stade en Gesenius, meen ik dat כסוחה Ps. 80 : 17; Jez. 33 : 12 „als vuilnis” beteekent. Nu, כָּסַח komt in het n. hebr. voor; maar de uitdrukking: „hoogmoed van een mensch af te snijden” is zeer vreemd. Indien „hoogmoed voor iemand bedekken” niet kan beteekenen „iemand voor hoogmoed be-

waren", dan lacht Dillmanns gissing יכלה mij het meest aan. — 33 : 24. De gissing פרעהו is m. i. onaannemelijk; immers de vertaling „lass ihn loss" is verraderlijk; פרע beteekent niet: loslaten, maar: losbandig maken of laten. De gissing פדהו, „red hem", geeft een uitnemenden zin, vooral indien men niet, met B., de volgende woorden schrapt, maar vertaalt: „red hem van het neerdalen ter groeve", d. i. red hem en laat hem niet sterven. — 34 : 14. B.'s gissing לבו te schrappen en, volgens den Ktib der Oostersche hss., ישיב te lezen is der overweging zeer waard; dat השיב רוח 9 : 18 „ademhalen" beteekent pleit niet sterk tegen zijne opvatting. — 34 : 26. Lezen wij רִשְׁעָם, dan baart het vers geene moeilijkheid. — 39 : 18. Dit vers bevat naar de gewone vertaling, ook naar die van B., geen proeve van domheid, die het toch in het verband bevatten moet. Anders moest de tegenstelling zijn uitgedrukt. Zou de tekst niet in orde zijn en כָּעֵת, zooals vaak, beteekenen: „anders"? Dan moet het vers vertaald worden: „Anders (indien zij zoo dom niet was) zou zij wel opvliegen, en spotten met het paard en zijn ruiter". De vraag waarom de struis, die toch vleugels heeft, niet wegvliegt, om aan de haar vervolgende ruiters te ontkomen, moet bij de jagers wel eens opgerezen zijn. Dat men het aan onverstand toeschreef, is niet onnatuurlijk.

Hoe gewichtig ook vele opmerkingen zijn door B. tot verklaring van elk gedeelte des boeks gemaakt, de grootste belangstelling boezemt ons de vraag in naar de samenstelling van het gedicht, naar de echtheid der Elihu-reden en eenige andere stukken, alle in de tweede helft, waarover de meeningen der deskundigen ver uiteenloopen. B. handhaaft de integriteit, zooals hij deed in de „Beiträge", van 1876, en in zijne verhandeling in de Zeitschrift f. a. t. W. van 1882. Na nauwgezette overweging van de hierop betrekkelijke gedeelten van zijn kommentaar en herlezing van het vroeger door hem geschrevene, kan ik niet met hem medegaan en blijf ik 24 : 13—24; 27 : 7—23; 28; 32—37; 40 : 10—41 : 26 voor later toegevoegde stukken houden. Wanneer ik in het kort van dit mijn oordeel rekenschap geef, beeld ik mij niet in, veel bij te dragen tot de beslissing ten dezen; maar hoop ik toch

opnieuw op de hoofdzaak bij die moeilijke vraagstukken de aandacht te vestigen. Die hoofdzaak loopt wel eens gevaar, bij B's betoogen op den achtergrond te raken. Zich werende rechts en links tegen hen die eene andere meening zijn toegedaan en met verwonderlijke klaarheid hun aller gevoelens voor oogen houdende, zet hij de psychologische vraagstukken uiteen die zich hier opdoen, voortdurend betoogend hoe zich de bestreden gedeelten voegen in het redeverband; maar het komt mij voor, dat de eenvoud der opvatting hierbij soms te loor gaat, dat wil zeggen, dat de beteekenis van een eersten, bij de bespreking telkens weder ontvangen indruk niet tot haar recht komt. Er is altijd een soort van verband tusschen een werk en eene interpolatie daarin — tenzij de laatste een bij ongeluk verdwaald stuk is — want de interpolator heeft er bij gedacht toen hij zijn invoegsel daar en niet elders inlaschte. Beziet men dat nu lang, leest men tusschen de regels, onderstelt men in de redeneering weggelaten schakels, neemt men in aanmerking de denkbeelden die aan een betoog of eene uitboezeming ten grondslag liggen, dan kan men door zijne eigen scherpzinnigheid op een dwaalspoor geleid worden. Men vindt: zus en zoo kan de dichter wel gedacht, gevoeld hebben, en houdt het dan voor waarschijnlijk dat hij ook inderdaad zoo gedacht en gevoeld heeft. Ik meen dat dit aan B. overkomen is.

H. 23, 24 legt ons een moeilijk vraagstuk voor. Tot 24 : 12, of tot vs. 17, gaat alles ordelijk voort. Job klaagt dat God geen gerichtsdagen houdt; anders zou hij hem daarop het groote raadsel dat machtigen soms de armen verdrukken voorleggen. En daarna gaat hij voort: de zondaars komen zeker om. Wie logenstraft mij hierin? — Deze verkondiging van den ondergang der zondaren past hier volstrekt niet. Ook niet volgens B. zelven, die 24 : 18—21, 24 als glos uit den tekst werpt. Vs. 22 v. handhaaft hij, zonder recht duidelijk te maken hoe het met vs. 17 samenhangt, terwijl de interpolatie van vs. 24 bij B's opvatting van vs. 22 v. volkomen onbegrijpelijk wordt. Vs. 22—24 kan vertaald worden: „Al sleurt hij (de geweldenaar der vorige verzen) door zijne kracht sterken mede, hij staat daar, maar kan van het leven (of van zijn leven, חייו, zooals ook B. leest) niet zeker zijn. Hij (God)

verleent hem gerustheid, opdat hij leune, terwijl zijn (Gods) oog op hun (of zijn, zooals ook B. leest) weg gevestigd is (nl. om dien op het verderf te doen uitloopen). Een korten tijd staan zij hoog, straks zijn zij niet meer; enz." Dus is 24 : 18—24 in zijn geheel (wellicht met vs. 13—17 er bij) eene interpolatie, waarin aan Job op de lippen wordt gelegd hetgeen alleen in den mond zijner vrienden voegt: God verdelgt de zondaren.

Hieruit volgt, dat het oorspronkelijke boek althans één toevoegsel heeft gekregen van iemand dien het hinderde dat de vrome Job die waarheid ontkende. Hoe natuurlijk het is, dat het werk in dien geest is bewerkt en dat zulke interpolaties juist hier worden gevonden, waar de ontknooping komt en de rechtzinnige lezer ongeduldig wordt over Jobs onrechtzinnigheid, behoeft niet opnieuw betoogd te worden. B. kan niet ontkennen dat het boek dit lot heeft getroffen, omdat hij zelf die verzen uitwerpt. M. i. maakt hij èn hier èn elders veel te ras gebruik van de onderstelling dat eenige verzen „glossen" zijn.

H. 27 : 7—23 nu is een stuk dat volkomen denzelfden geest ademt als 24 : 18—24. Ook al zet men vs. 7 achter vs. 10, het past niet na vs. 6. Job heeft na de korte rede van Bildad uitgeroepen: Wat gij alweder zegt weet ik ook wel; God is groot, wij vernemen slechts een gefluister van Hem en zouden zijne donderende stem zelfs niet kunnen verdragen. Maar de zaak waar het op aankomt is: ik lijd onschuldig; daar loog ik niet om, en daar zal ik niet om liegen; mijn geweten verwijt mij niets. — Hoe kan hierop nu volgen een betoog dat de goddeloozen te gronde gaan? Op deze manier, zegt B.: Job zegt: ik ben deugdzaam geweest, want reeds de overweging dat de goddeloozen te gronde gaan zou mij afgeschrikt hebben van kwaad doen. — Het is waar, zoo doen de kinderkens, en zoo doen voor den rechter beschuldigden die... *niet* onschuldig zijn. Zij zeggen: Ik heb het niet gedaan; wat zou ik er aan gehad hebben dat te doen? Alsof ik niet wist, mijnheer de rechter, dat de politie mij spoedig zou uitvinden! Gij begrijpt zelf wel, dat ik zoo onverstandig niet zou geweest zijn. — Ieder weet dat dergelijke redeneeringen de betuiging van onschuld verzwakken, zelfs wanneer het een enkel

feit geldt. Hoeveel te meer wanneer zij slaan op een geheel leven! De waarheid dat het den boozen vroeg of laat slecht gaat — eene waarheid die altijd in aller menschen hart met meer of minder klaarheid gezien is — heeft de menschen niet weerhouden, en weerhoudt hen nog niet, allerlei kwaad te doen. De redeneering: ik ben rechtschapen; want ik zou mij immers wel gewacht hebben van zondigen omdat de zonde altijd gestraft wordt — maakt op niemand eenigen indruk; wel kon het iemand die zich ergerde, in Jobs mond de waarheid van den ondergang der boozen niet te vinden, in den zin komen haar hem hier in den mond te leggen — onhandig, zooals interpolatoren meestal onhandig zijn — maar de dichter kan de betuiging van Job, die hij zoo prachtig in 29—31 gaat uitwerken, niet bedorven hebben door dit hoofdstuk.

Evenmin door H. 28. Laat mij hierover zeer kort zijn, omdat ik niets te zeggen heb dat niet reeds door anderen gezegd is. In het H. staat: Al het zoeken naar wijsheid is ijdel; God heeft haar voor zich bewaard; aan den mensch heeft hij in haar plaats den eisch der godsvrucht gegeven. Hier wordt de wijsheid in haar ganschen omvang bedoeld, zooals B. te recht betoogt, dus mede het inzicht in het vraagstuk hetwelk Job en zijne vrienden bezig houdt, het lijden van sommige vromen en de voorspoed van sommige goddeloozen. Om nu de slotsom 28 : 28: Den Heer te vreezen, dát is wijsheid — in dit verband passend te maken in Jobs mond en te doen rijmen met de uiteenzetting van zijne onverdiende ellende in 29—31, laat B. Job er dit bij denken: De wijsheid is niet te vinden; in haar plaats gaf God den mensch de godsvrucht; dus moet aan de godsvrucht verbonden zijn het grootste geluk; en dat juist is het geval bij mij niet; daarom heb ik mij te beklagen over die verordening van God. — Ja, zoo komt men er! Maar indien de dichter dit had bedoeld, dan kon hij immers niet 29—31 ingeleid hebben met een: Toen ging Job voort zijn spreuk op te heffen — dat een zeer groote scheiding maakt, in plaats van, met een enkel woord althans, die verbindingen der denkbeelden aan te geven. De hoofdzaak: indien dit van God goed gedaan was en de mensch met dat surrogaat der wijsheid tevreden moest zijn, dan zou hij aan de godsvrucht geluk moeten verbonden hebben — die hoofdzaak

wordt verzwegen. Daarenboven, hoe slecht voegt de geheele uiteenzetting: wijsheid is den mensch gansch en al ontzegd — in een boek waarin over het al dan niet ware eener levensvraag ernstig en heftig wordt geredetwist! Tenzij het de strekking heeft, den mensch te vermanen zich te onderwerpen aan Gods wijsheid en macht; en heeft het die, dan loopt het op Gods antwoord in den storm vooruit.

H. 27, 28 vormen in de redactie van het boek zooals het nu is een geheel, ingeleid door 29 : 1: „Job ging voort zijne spreuk op te heffen en zeide". B. verklaart dit voor eene glos, omdat hier geen groote pauze is, zooals bij 28 : 1; misschien heeft een oude bearbeider gemeend hier eene „Kunstpauze" voor Sofar te moeten zoeken. Ik waag eene andere onderstelling, die m. i. waarschijnlijker is. Het vers — dat ben ik met Budde eens — is niet van den dichter; vs. 2—6 behoort onmiddellijk bij H. 26; maar het is van den man die 27 : 7—28 : 28 inlaschte en die het in zijn oog ergerlijke 27 : 2—6, dat door 29—31 nog werd verscherpt, onschadelijk wilde maken. Zijn gedachtengang was ongeveer die welken B. den dichter laat volgen. Nadat Job zijne instemming heeft betuigd met Bildads verkondiging van Gods grootheid, laat hij hem eene nieuwe rede houden: zoolang hij leeft zal hij zijne onschuld handhaven; want zijnen vijand — niet hem zelven — treffe het lot des goddeloozen, dat vreeselijk is! Immers, wat het raadselachtig vraagstuk betreft dat hem en zijne vrienden bezig houdt, dat is ondoorgrondelijk, daar de geheele wijsheid onvindbaar is voor den mensch, en aan dezen heeft God in de plaats daarvan de godsvrucht en rechtschapenheid gegeven. Deze — zoo is nu 29—31 ingeleid — heeft hij altijd betracht, hoewel hij des ondanks veel moet lijden. — Is dit laatste zeker niet de ware opvatting van 29—31, een bearbeider van het boek kan het zoo hebben opgevat. Wellicht is het zelfs niet toevallig, dat in dat gedeelte zooals wij het hebben op de fiere uitdaging van 31 : 35—37 drie verzen volgen, vs. 38—40*a*, die eene herhaalde betuiging van rechtschapenheid behelzen en met vs. 40*b*, „Hier eindigen Jobs woorden", besloten worden. Het einde van Jobs woorden is dan: Ik heb aan de rechtschapenheid vastgehouden, aan haar, die het toppunt der wijsheid is en door God aan den mensch in stede van de wijsheid

is gegeven. Wij behoeven hierbij niet aan te nemen dat die interpolator dat geheele stuk zelf gedicht heeft. Integendeel, H. 28 ziet er uit als een geheel en is waarschijnlijk een stuk dat hij vond en onhandig met een „want” aan het voorafgaande vastknoopte; onhandig, omdat dit „want” niet de lange uiteenzetting van het onvindbare der kostelijke wijsheid als motief aangeeft, maar alleen het slotvers, waarom het hem te doen is. Dat elk bindingsmiddel tusschen H. 28 en H. 29 ontbreekt is bij deze onderstelling zeer natuurlijk: de interpolator vond H. 28, ingeleid door het daar zeer passende „Job ging voort met spreken”.

Nu de reden van Elihu! Duidelijk worden door B. in de inleiding de verschillende gronden waarop men de onechtheid bepleit heeft, in drie rubrieken ingedeeld, opgenoemd. Terecht noemt hij die der derde rubriek, waarin op den inhoud wordt gewezen, de voornaamste. Maar hij maakt zich van de andere te gemakkelijk af. Dat Elihu plotseling komt en verdwijnt blijft zwaarder argument voor de onderstelling der inlassching dan hij wil erkennen. Dat Elihu in den Proloog niet voorkomt doet niets ter zake; maar dat hij in den Epiloog niet vermeld wordt is bedenkelijker. Wij zouden zoo zeggen; de man die beter dan iemand anders het vraagstuk heeft onder de oogen gezien had daar wel een woordje mogen hebben. Nu, een kunstenaar kan een fout maken; het zij zoo! Maar dat Jahwe geen acht op hem slaat, Job antwoordt alsof die het laatste woord had gesproken, en aanheft met, volgens B.'s vertaling: „Wie verduistert daar het wereldplan met woorden zonder inzicht!?” dat is onbegrijpelijk. B. zelf erkent de geldigheid van dit bezwaar eenigermate (S. XVIII), al noemt hij het een argumentum e silentio: 32—37, dit stemt hij toe, kan uit het boek gelicht worden zonderdat wij iets missen zouden.

Wat het argument uit de taal aangaat, met vreugde natuurlijk vermeldt B. het feit dat de onderzoekers hieraan niet zooveel gewicht hechten sedert hij in zijne Beiträge het heeft bestreden; maar weggenomen is het niet. In woordenkeus en taalvormen moge 32—37 niet veel verschillen van het overige, het verschilt toch, en de totaalindruk van die omslachtige, winderige reden is een andere dan die der reden van Job en zijne vrienden. B. zelf kan dit niet geheel loochenen en ver-

klaart het verschil door te onderstellen, dat de dichter door eene of andere oorzaak verhinderd is, aan 22—28, 30, 31—37, 40 de laatste hand te leggen, en dat de tekst is bedorven en geïnterpoleerd. Dat eenige andere hoofdstukken met 32—37 hier in éen adem genoemd worden, neemt het bedenkelijke dezer erkenning voor de echtheid van 32—37 min of meer weg; maar is de eigenaardigheid van 32—37 van hetzelfde gehalte als die der andere hier genoemde hoofdstukken? De wijdloopigheid van Elihu wordt daar toch niet gevonden?

Wat nu de hoofdzaak betreft, de dichter of de interpolator heeft gemeend dat Elihu iets anders, en wel iets beters, had te brengen dan de drie vrienden. Anders zou hij hem niet hebben laten optreden. Niet zonder eenige moeite diepen wij uit die zes hoofdstukken dat nieuwe op; verreweg het meeste dat zij behelzen zijn de stellingen die wij herhaaldelijk door de drie vrienden hebben hooren verkondigen. Wel is het niet geheel nieuw, maar toch iets waarop hier meer nadruk gelegd wordt dan elders, dat het lijden dient om den mensch te vermanen en zoo van zijnen zondigen weg terug te brengen, 36 : 8—12. B. vindt het ook in H. 33. Maar in dit hoofdstuk staat niet dat lijden de openbaring Gods is waardoor de mensch wordt gelouterd. In vs. 15 vv. staat, dat God hem door droomen vermaant, in vs. 19 vv., dat smarten hem tot tuchtiging (הוכיח) zijn toegezonden; meer niet. Dat tuchtiging dienen kan om den mensch te recht te wijzen, wordt door Elihu alleen 36 : 8—12 gezegd; en het staat wel ook 5 : 17, maar hier duidelijker. Nu kan men deze waarheid wel veel dieper opvatten dan de dichter, voor zoover zijne woorden er van getuigen, heeft gedaan; maar vreemd blijft, dat een man die zulk een kunstenaar was die waarheid, op wier verkondiging door Elihu hij het moet hebben aangelegd, laat verdrinken in zes hoofdstukken, vol van in zijn boek vaak herhaalde waarheden. En wat het ergste is — die waarheid doet niets ter zake in het geval van Job, die, als rechtschapene, niet noodig had door lijden vermaand te worden. Want hetgeen men maakt van het door Elihu verkondigde doel der tuchtiging: loutering, opvoeding van den mensch, staat niet in 32—37. Ik ken geen betere beknopte uiteenzetting van het vraagstuk met scherper betoog dan die van Kuenen H. C. O. III² 145—153.

De vraag naar de echtheid van 40 : 10—41 : 26 is vooral van aesthetischen aard. Mij dunkt ze onhoudbaar. B. noemt alleen 41 : 4—26 een later toevoegsel.

Nog éene opmerking. Dat de dichter van *Job* zijne stof aan eene volksoverlevering, die van een vromen lijder gewaagde, ontleend heeft, wordt algemeen aangenomen; maar de onderstelling van B. dat 1 : 1—2 : 10*a*, 42 : 10*b*—17 een volksboek is geweest, dat de dichter vond, uitbreidde door er de drie vrienden in te lasschen, en splitste door de reeks gedichten, schijnt mij hoogst onwaarschijnlijk toe. Het ligt voor de hand, aan te nemen dat de dichter zelf de stof der overlevering heeft verwerkt tot zijn proloog en epiloog; waarin hij het groote vraagstuk waarover hij ging dichten: er zijn vrome lijders — stelde en de ook in zijne ziel levende overtuiging: het einde moet goed zijn, belichaamde. Meer ligt in den proloog niet. Ik geloof dat B. ten onrechte uit het feit, dat de in H. 1, 2 als rechtschapen geteekende Job van H. 3 af zondigt door morren en zich ten slotte schuldig erkent, afleidt, dat de dichter heeft willen leeren: lijden dient tot loutering. Wat zou hij dan zijne meening goed verborgen hebben! Een man die deze groote, vruchtbare waarheid heeft gegrepen zou een lang gedicht met vele herhalingen gemaakt en haar nergens duidelijk uitgesproken hebben? Vreemd is het, dat B., die den proloog aanziet voor een door den dichter gevonden en gebruikt stuk, uit de samenvoeging van de voorstelling die daarin gegeven is met het vervolg de bedoeling van den dichter opmaakt. Maar ook wanneer de inkleeding van den proloog, de samenspraak van Jahwe en den Satan, des dichters vinding zijn, mag men dit niet doen. In den proloog ligt niets anders dan de verkondiging van het feit: er zijn vrome lijders, menschen voor wier lijden geen andere verklaring is dan: de Satan heeft Jahwe tegen hen opgestookt, en bij wier aanblik de vriendschap met stomheid geslagen is. Over dit raadselachtig feit handelt verder het boek. Een oplossing van het raadsel heeft de dichter niet. Hij legt zich neder bij: God is groot, en wij begrijpen Hem niet; en hij leert, dat men zich niet morrend maar geloovig aan dien ondoorgrondelijken wil heeft te onderwerpen; daarenboven, dat eerlijk, zelfs heftig, tegen het schijnbaar onbillijke, in allen geval harde, van die handelwijze Gods op

te komen, hoewel veroordeelingswaardig, beter is, meer naar Gods wil, dan mooipraten en door dik en dun Hem gelijk geven. De eerlijke bediller van Gods wegen meer waard dan de pluimstrijkende quasi-geloovigen. — Waarom een boek waarin dit, en niet meer dan dit, geleerd wordt veilig ongeschreven had kunnen blijven, zooals Cornill zegt, zie ik niet.

Ten slotte onze dank aan B. voor het vele dat wij uit zijn boek leeren kunnen.

H. OORT.

De Christus naar de Evangelieën door Dr. J. A. BRUINS Sr. predikant bij de Ned. Herv. Gem. te Idaard c. a. — Amsterdam van Holkema en Warendorf 148 bdz. f. 1.50 —

Dr. Bruins heeft hiermede een zeer goed werk gedaan, dat in hooge mate waardeering verdient. Hij is een helder man, ook in wat hij schrijft, en daardoor is elke studie van zijn hand een aanwinst, zelfs wanneer het, zooals hier, niet in de allereerste plaats een wetenschappelijke studie is, in dien zin, dat nieuwe wetenschappelijke resultaten worden gegeven. De grootste verdienste van dit boekje ligt niet in het nieuwe, wel in het duidelijke en rustige van het betoog.

Dit boekje heeft een historie en een historie, die men kennen moet, omdat zij verklaart het eenigermate tweeslachtig karakter, dat het draagt. Op verzoek van het Hoofdbestuur ter verspeiding van stichtelijke blaadjes heeft Dr. Bruins zich tot dezen arbeid gezet met een bepaalde bedoeling. Overeenkomstig het karakter dier vereeniging, die zich ten taak heeft gesteld tegenover de orthodoxie stichtelijke volkslectuur te verspreiden, wilde het hoofdbestuur gaarne een boekje in het licht geven, waarin duidelijk en eenvoudig, maar op wetenschappelijke wijze werd uiteen gezet, dat en waarom de uitdrukking der orthodoxie „De Christus naar de Schrift” een dwaasheid moet heeten, omdat er nu eenmaal niet één Christus naar de Schrift is. Het heeft daartoe

Dr. Bruins uitgenoodigd. Dat is dus de oorspronkelijke bedoeling geweest. Maar toen hij er aan bezig was, toen bleek èn den schrijver, èn het hoofdbestuur dat hij wel zonder veel moeite hierover een zeer oppervlakkig stuk kon schrijven, maar dat, indien hij de zaak duidelijk wilde maken, meer dan dat noodig was en dat dan zijn schrijven niet zoo populair kon blijven, als het voor de lezers dier vereeniging gewenscht is. Toen is het oorspronkelijke plan losgelaten, de vereeniging heeft de uitgave gesteund, maar het is geworden een afzonderlijke studie van Dr. Bruins. Indien dit bij de beoordeeling uit het oog wordt verloren, doet men den schrijver onrecht.

De vraag: wie Jezus was en wat hij heeft gedaan, wordt hier zelfs niet aangeroerd, het ging alleen om die andere vraag: waarvoor heeft men hem gehouden? Tot de Evangelieën bleef het onderzoek beperkt, van de Christusbeelden der brieven of der Apocalypse wordt hier niet gesproken. In twee deelen is het geheel gesplitst: eerst de Christus der Synoptici, dan die van het Johannes-Evangelie. Tegen deze onderscheiding viel geen bezwaar te maken, zoolang het de bedoeling was voor die bepaalde lezers duidelijk te maken, dat er niet een bepaalde Christus naar de Schrift is. Indien men hen bewijst, dat er dus reeds in de Evangelieën meer dan een Christusbeeld gevonden wordt, is daarmede reeds voor een deel het doel bereikt. Maar nu de studie van karakter is veranderd, althans voor andere lezers bestemd is geworden, nu heeft zeker niet ten onrechte Dr. van Manen, in den Spectator, gewezen op het ongeoorloofde van die splitsing en op de noodzakelijkheid om in zulk een onderzoek niet halverwege te blijven staan, met name om niet te geven een Christusbeeld der Synoptici, dat evenmin te geven is, maar van elk Evangelie afzonderlijk.

Aannemende intusschen wat ons gegeven wordt, hebben wij, gelijk ik reeds zeide, reden om met groote ingenomenheid van dezen arbeid te gewagen. Na een inleinding over de Messiaansche verwachting der Joden worden in het eerste deel de verschillende Christustitels: Zoon Davids, Zoon des menschen, Zoon Gods besproken, het ontstaan van de voorstelling van den lijdenden Christus, zijn wederkomst na den dood, om ten slotte te doen verstaan hoe het hier is een godsdienstig ideaal, geen werkelijke persoonlijkheid en dat dus de Christus, naar de Synoptici, nooit

gelijk mag gesteld worden met Jezus van Nazareth. Als daarna het vierde Evangelie wordt behandeld, dan treedt natuurlijk op den voorgrond, dat hier de Zoon Gods met den Joodschen Messias niets te maken heeft, hoe er in hem niets persoonlijks is, maar dit gansch een ideale figuur waarbij zelfs niet meer kan ontdekt worden, dat een historische persoon hierachter zou zijn.

Dr. Bruins heeft deze dingen, die op zich zelf niet nieuw zijn, geen ontdekking, zeer helder en eenvoudig bewezen. Uit den aard niet telkens opzettelijk bewijzend de juistheid van zijn exegese, bedoelde hij niet anders, dan hen, die van deze dingen nooit of weinig gehoord hebben, een blik te geven in de kwestie. En al valt er met den schrijver te strijden over zijn resultaten, al zal men over onderdeelen met hem van meening verschillen kunnen, het komt mij voor als populair-wetenschappelijke studie bijzonder gelukkig geslaagd te zijn. Ik ben wel bang, dat het eerste doel er niet door wordt bereikt en de uitdrukking: de Christus naar de Schrift er niet mede uit de wereld is gebracht! Maar het is ook voor onze geestverwanten veel waard hier de heldere uiteenzetting dezer Christusbeelden te bezitten, want ook in onze kringen is in dezen „klaarheid en waarheid" tegenwoordig wel gewenscht.

Rotterdam. J. H. De Ridder Jr.

Het Christendom der tweede eeuw, door Dr. H. U. Meyboom. Groningen, J. B. Wolters 1897. XII + 330 bl. ƒ 4.50.

Het was een goed plan van den heer Meyboom, voor aanstaande predikanten en andere belangstellenden in de geschiedenis van het oudste Christendom een boek te schrijven, dat hen zou kunnen inleiden tot de zelfstandige studie van dit hoogst belangrijke onderwerp; een „Schets ter begeleiding van academisch onderwijs en van vrije studie", waarin rekening wordt gehouden met alles, althans het voornaamste, dat men behoort te weten om eenigszins op de hoogte te zijn van

den aard en den stand der vragen, waarvan op dit gebied de behandeling is aan de orde van den dag.

Het Christendom der tweede eeuw, hierboven genoemd, voldoet aan den daarmede gestelden eisch op veelszins uitnemende wijze. Het gaat den geduldigen lezer voor en licht den leergierigen in — ik zou haast zeggen, indien ik niet vreesde van ondankbaarheid te worden beschuldigd — omtrent alles en nog wat waarvan „ter orienteering" voor het minst eens iets te hebben gehoord, zeer wenschelijk is. Het wijst den weg, of beproeft dit te doen, door tal van kronkelpaden, waarvan het geheel of gedeeltelijk bewandelen onvermijdelijk wordt geacht voor den aankomenden onderzoeker. Het vestigt de aandacht op bergen materiaal dat hij, zoo mogelijk, moet verwerken. Het houdt hem bezig, ernstig en lang. Doch nooit zóó dat hij zich verveelt of haakt naar het einde. Integendeel, de stemming blijft doorloopend opgewekt, dank zij den goeden toon, het pittige, vaak luimige van den altoos helderen stijl.

De hoogleeraar begint met een schets van den „heidenschen achtergrond" der dingen waarover hij zal spreken, „het Christendom der tweede eeuw". Nader aangeduid: van den staat, de maatschappij, de godsdienst, en den toestand van Israël onder de heidenen, in de toenmalige Grieksch Romeinsche wereld. Een beknopte, doch zaakrijke „Inleiding", bl. 1—36, gevolgd door een drietal hoofdstukken, waarin de uiterlijke verbreiding, de inwendige ontwikkeling en de uitwendige organisatie van het Christendom (der tweede eeuw) worden besproken. Wel te verstaan: uit het oogpunt en met de bedoeling boven omschreven. Een geschiedenis van het Christendom der tweede eeuw, in den gewonen zin, zou er stellig hier en daar heel anders uitzien, al ware zij op dezelfde wijze gesplitst in een drietal schetsen, rakende de uitwendige verbreiding, de inwendige ontwikkeling, en de uitwendige organisatie van dat Christendom. Zeker zou zij niet, gelijk deze, eerst in een *Aanhangsel* den lezer doen stilstaan bij „het Christendom der eerste eeuw". Bovendien zou men kwalijk voor een schets van dit Christendom kunnen houden wat hier, bl. 291—315, onder dien naam voorkomt over Joodsche, Heidensche en Christelijke bronnen waaruit men „het Christendom der eerste eeuw", volgens Meyboom, niet

kan leeren kennen, hoewel jarenlang het tegendeel werd staande gehouden, en over de „gissingen", door hem en anderen gewaagd om te komen tot een gezonde oplossing van het lastige vraagstuk.

Er is iets tweeslachtigs, iets schromelijk verwarringwekkends in dat scheepgaan onder de vlag: „Het Christendom der tweede eeuw", terwijl de gezagvoerder bedoelt een tocht te ondernemen in het belang der „Inleiding tot de studie van het oorspronkelijk Christendom". Alleen wie het laatste in het oog vat kan onzen schrijver vergeven, dat hij niet begint met een schets van het Christendom der eerste eeuw; dat hij niet zegt wat wij hebben te verstaan onder het Christendom der tweede eeuw, waarvan hij de uiterlijke verbreiding, de inwendige ontwikkeling en de uitwendige organisatie, naar wij mochten verwachten, zal doen kennen; dat zijn boek meer gelijkt op een behoorlijk ingericht en voor belangstellende vreemdelingen toegankelijk gemaakte bergplaats van het omvangrijke, even bont gekleurde als veelvormige materiaal, waarvan de zorgvuldige verwerking behoort vooraf te gaan aan de poging tot het beschrijven van „het Christendom der tweede eeuw", dan op een dergelijk werk. Alleen hij is in staat, het talent, den ijver en de vlijt te waardeeren, waarmede Dr. Meyboom heeft verzameld, gerangschikt en besproken wat in meer en minder nauw verband staat met den huidigen stand der vragen, rakende het onderzoek naar de herkomst en de oudste ontwikkeling, zeg: tot het einde der tweede eeuw, van het Christendom. Zoowel beoefenaars der Oudchristelijke letterkunde als der geschiedenis van het oudste Christendom vinden hier een uitnemenden gids door wat hun aanvankelijk een doolhof mocht toeschijnen; een gemakkelijk te raadplegen ligger, bij hun tasten en vragen naar titels en voorgangers op het sedert langer of korter betreden, doch altoos nog meer of minder vreemde gebied.

Of ik dan tegen het boek, als Inleiding tot deze studiën, geen bedenkingen heb? Niemand, de schrijver allerminst, zal het verwachten. Een en ander mocht zijn vermeld, al kon naar volledigheid niet worden gestreefd; b.v. waar sprake was van het syncretisme en van de Ignatiana: de studiën van Jean Réville; bij de vraag naar de Twaalven: het door mij,

naar aanleiding van Seuffert, over dat onderwerp in de Bibl. van mod. Th. en lett. geschrevene; toen het vierde Evangelie aan de orde was: Harnack's oordeel over de herkomst van den proloog; en meer van dien aard, waardoor althans in sommige gevallen eenig nieuw, hetzij al dan niet blijvend licht werd geworpen op de in het oog gevatte personen of toestanden.

Onevenredig is, uit den aard der zaak, in een wetenschappelijk repertorium als dit pakhuis met zijn monumentalen gevel, de behandeling der afzonderlijk ter sprake gebrachte punten. Toch meen ik dat hier meermalen de grenzen van het geoorloofde vrij ver zijn overschreden. Men vergelijke b.v. den omvang der bladzijden gewijd aan het bespreken van „ketters", met dien der regels gegund aan de beschrijving van het Paulinisme.

In overgangstijden is het niet vreemd, dat zelfs de meest vooruitstrevende lijdt onder den druk der traditie. Zoo mag het ons niet verbazen dat Meyboom, bij het herdenken van den doop voor de dooden, als voorkomende onder Marcionieten en Kataphrygiers, doet als ware 1 Kor. 15 : 29 niet geschreven. Maar dat onbewust buigen voor het vroeger geleerde en onwillekeurig herhaalde, gaat wel wat ver, indien men op het standpunt, ingenomen door dezen schrijver, blijft spreken van „Christendom onder overwegend joodsche", en daarna van „Christendom onder overwegend heidensche invloeden"; in het algemeen van *het* Christendom, als ware het iets tastbaars, reeds in dagen zijner wording.

„Het Christendom, zooals wij het kennen, dat in en met het Nieuwe Testament tot ons gekomen is, mag beschouwd worden als het resultaat van een gistingsproces, dat niet het minst krachtig, juist in de tweede eeuw zich openbaarde", zegt Meyboom bl. 114. En elders, bl. 168: „Door de bonte verscheidenheid van leeringen en phantasieën binnen den omtrek van het Christendom, waartusschen wij den samenhang ternauwernood weten te ontdekken, tot welker gemeenschappelijken oorsprong althans wij bij gebrek aan voldoende bescheiden niet weten op te klimmen, slingert zich als een roode draad het streven om, met behoud van den band, die den nieuwen godsdienst bond aan het Jodendom, hem te ont-

wikkelen tot een zelfstandig geheel, of omgekeerd het nieuwe, dat bezig was zijn levenskracht te toonen, in gemeenschap te houden met den godsdienst des Ouden Testaments." Wederom elders, bl. 206: „In een aldus toebereide wereld trad het Christendom op, een vereeniging van joden en heidenen in nieuwe gemeenschap."

Vrage: wat is nu het Christendom? Iets „nieuws", dat te eeniger tijd kon „optreden", reeds in de eerste eeuw, en zich uitbreiden, ontwikkelen, o. a. in de tweede eeuw? Een „nieuwe godsdienst", ontstaan in de eerste eeuw, door samensmelting van Joden en heidenen? Of het „resultaat van een gistingsproces" dat nog in de tweede eeuw in vollen gang was, weshalve men op zijn vroegst tegen het einde dier eeuw van „het Christendom" zou mogen spreken?

Dit is de groote fout, als ik wel zie, waaraan Dr. Meyboom zich heeft schuldig gemaakt, dat hij, ter inleiding tot de studie van het oorspronkelijk Christendom, heeft willen schrijven over het Christendom der tweede eeuw, volkomen objectief, zonder partij te kiezen in den strijd der meeningen, niettegenstaande hij was en is vol diepe bewondering voor Loman's symbolische opvatting der Evangeliegeschiedenis en de daarmede samenhangende poging tot verklaring van het oorspronkelijk Christendom, zonder eenige waarde van beteekenis te hechten aan den persoon en de werkzaamheid van Jezus.

Dit is mijn hoofdbezwaar tegen dezen, in menig opzicht verdienstelijken arbeid, dat hij ondanks des schrijvers kennelijk streven naar de grootst mogelijke objectiviteit, doorloopend de sporen draagt van een hardnekkig en in de toepassing niet zelden lachwekkend scepticisme. Lachwekkend, omdat het goedig doordraaft, en ten slotte zich vergenoegt met wat machtspreuken, groote woorden zonder tastbaren zin, een schaduw van wat eerst beslist was verworpen.

Dr. Meyboom wil niet weten van letterkundige kritiek. Pogingen om langs dien weg eenig licht te ontsteken, verdienen in zijn oog te nauwernood eenige aandacht. Zij zijn hoogstens goed om ons een wijle „in verrukking te (doen) geraken over de scherpzinnigheid van den criticus"; immers „verder dan tot een onderstelling brengt hij het niet", bl.

307. „Kunstmatige groepeeringen baten hier niet." Weg dan met de gedachte om „ons neer te leggen bij het een of ander welsluitend systeem, dat gevonden is, of een nieuw te ontwerpen", bl. 229. Meyboom zal andere en betere dingen doen dan de elkander tegensprekende en daardoor tot den laatsten man weerleggende critici. En .... hij werpt zich in de armen van het symbolisme, dat hem „vage beelden" leert teekenen van wat misschien geweest, geworden, of daarna gekomen kan zijn. „Vage beelden", waarvan het alleen maar te betreuren is, dat zij „vaag" zijn, d. i. niet te herkennen, noch wat hun omtrekken, noch wat hun inhoud betreft. „Vage beelden", waarmede nochtans hun ontwerper zich „tevreden" stelt.

Toch niet, omdat zij meer zijn dan een „onderstelling"? Toch niet, omdat zij inderdaad „verrijken onze historiekennis"?

Leiden, Aug. 1897. W. C. VAN MANEN.

Het Algemeen Reglement der Nederlandsche Hervormde Kerk, toegelicht en beoordeeld door K. G. F. W. HAM. Met een inleidend woord van Dr. J. I. Doedes. Utrecht, Kemink & Zoon 1896. Bl. 140. *f* 0.75.

De heer Ham heeft opgemerkt, wat wel eens meer door dezen en genen werd vermoed, dat het Alg. Regl. der N. H. K. geen model van wetgeving, maar veeleer rijk is aan onduidelijkheden, onnauwkeurigheden, tegenstrijdigheden en andere onbetamelijkheden, die verre behooren te blijven van een rechtgeaard Reglement. Hij heeft zich de moeite getroost, die tekortkomingen in het oog te vatten, en één voor één te beschrijven, daarbij voegende wat tot genezing zou kunnen dienen. Aan het eind een volledig overzicht van het Reglement, zooals het gelouterd uit de vuurproef der kritiek te voorschijn zou moeten treden.

Een hoogst verdienstelijk werk, indien herziening van het

Reglement thans aan de orde ware, of binnen kort kon worden tegemoet gezien. Doch tamelijk onvruchtbaar, nu daarvan geen sprake is, noch eerlang zijn zal. Ondankbaar bovendien, in hooge mate. Want het staat te vreezen, dat niet velen den moed zullen hebben deze lange reeks op- en aanmerkingen met de noodige aandacht te lezen en te overdenken.

Daarom ook: geen uitvoerige beoordeeling van deze kritiek, waarvoor het anders niet aan stof ontbreekt. Een enkele vingerwijzing slechts, om te doen gevoelen waarom wij niet licht zullen verzoeken, dat aan den heer Ham werd opgedragen het Alg. Regl. der N. H. K. te herzien, gesteld voor een oogenblik dat wij ooit zouden kunnen verlangen naar een herziening dier kerkelijke grondwet in den engen, hier uitsluitend aanbevolen geest der zuivering van den tekst van wat meer en minder onnauwkeurig, gebrekkig, onvolledig ofte wel overbodig moet worden geacht. Ik zeg dat, behoudens allen eerbied, verschuldigd aan den bekenden en ook nu weder in het licht getreden ijver van den heer Ham, om gebreken in den vorm onzer kerkelijke wetgeving op te sporen en uit den weg te ruimen.

Reeds het eerste artikel zou even onvolledig en duister blijven als het nu is. Al laat men *het Koningrijk der Nederlanden* plaats maken voor *Nederland*, een tekstverbetering van geringe waarde, onverstaanbaar en onjuist luidt de verzekering: „De Nederlandsche Hervormde Kerk bestaat uit al de Hervormde gemeenten in Nederland" enz. *Onverstaanbaar*, omdat men natuurlijk iets zoekt achter de mededeeling die, naar de letter genomen, van zelf spreekt en ons niet wijzer maakt dan wij reeds waren. Zij zegt toch juist zooveel als b.v. deze, dat de Nederlandsche maatschappij tot Nut van 't Algemeen bestaat uit al de afdeelingen van het Nut in de Nederlanden, en dergelijke, waarvoor een verstandig man zich wacht. Moeten wij dan misschien het woord *Hervormde*, vóór Kerk en vóór gemeenten, niet in denzelfden, maar eerst in een engeren, daarna in een ruimeren zin nemen? Maar dat zou leiden tot de stellig niet bedoelde opvatting dat tot de N. H. Kerk mede behooren Doopsgezinde, Remonstrantsche, één Vrije, en een paar groepen Christelijk Gereformeerde gemeenten. *Onjuist* is bovendien de door Ham gehandhaafde omschrij-

ving, omdat de N. H. Kerk niet bestaat uit gemeenten, maar uit personen die wel voor een groot gedeelte — doch niet allen! — gemeenten vormen. Er zijn leden van de N. H. Kerk, die niet tot een bepaalde gemeente behooren, in Braband en Limburg, in Indië, en in onderscheiden landen van de oude en de nieuwe wereld.

Waar men het boek opslaat, overal stuit men op .... laat mij zeggen: wat te wenschen overlaat. Een enkele proeve.

Bl. 2 vernemen wij dat de wetgever had moeten spreken van personen „tot lidmaten aangenomen." Lees: tot lidmaat enz. In dezelfde omgeving wordt aanmerking gemaakt op de uitdrukking *elke* bijzondere gemeente en deze toch bl. 4 gehandhaafd.

Aan art. 3 wordt vastgeknoopt een redeneering, waarvan de gedeeltelijke onjuistheid voor 't minst had behooren te worden getoetst aan hetgeen daartegen door mij in de Hervorming werd in het midden gebracht, naar aanleiding van de Schiedamsche onlusten.

Bl. 9 heet een tegenstrijdigheid wat dien naam niet kan dragen, omdat in de onbekendheid van den pas overgekomen predikant met de leden zijner nieuwe gemeente, een reden kan worden gezien om hem het eerste jaar niet te laten meestemmen voor gemachtigden in het kiescollege.

In de N. H. K. wordt het bestuur niet uitgeoefend „over de gemeent*en*, door de kerkerad*en*", bl. 10. Het gezag van den kerkeraad reikt niet verder dan de eigen gemeente.

Zonder eenigen grond wordt uit art. 13 afgeleid dat kerkeraden, classikale besturen en „nog meer" bijzondere personen het recht zouden missen, in de praktijk hun toegekend, „om voorstellen in te dienen bij de Synode."

Uit art. 16 zal het woord *Hervormde* vóór *gemeenten* moeten wegvallen, maar de even nuttelooze omschrijving *behoorende tot hetzelfde geheel, en onder hetzelfde gemeenschappelijk bestuur geplaatst .... echter* vindt genade.

De verbeterde lezing van art. 19 wil ons beduiden, dat diakenen in bepaalde gevallen een afzonderlijk college uitmaken *omdat* predikanten en ouderlingen den bijzonderen kerkeraad vormen.

Aangezien het „alleszins denkbaar" is, vooral in den tegen-

woordigen tijd, dat een Classikaal Bestuur zijn plicht niet doet, is het geen afdoende verbetering de *mededeeling*, bedoeld in art. 25, te vervangen door *goedkeuring*. Een waakzaam bestuur heeft aan de mededeeling genoeg.

Duister blijft de voorgestelde wijziging van art. 48 al. 3 „Voor elk tweetal aldus benoemde predikanten is één ouderling (of oud-ouderling)" enz. Wat is die ouderling of oud-ouderling voor het bedoelde tweetal? Een oppasser? Een plaatsvervanger? Een ....

Opdat art. 65 niet langer zij „wanluidend" en onduidelijk, stelt de heer Ham voor, te lezen: „De Synode *beheert* de algemeene kerkelijke fondsen en laat de *administratie* (d. i. het *beheer*; bl. 79 was gewaarschuwd tegen on-Hollandsche uitdrukkingen) over die fondsen voeren door den Quaestor-Generaal onder toezicht van de Synodale Commissie. Zij is echter bevoegd, het *beheer* van een of meer dier fondsen (dat zij laat voeren door den Q. G.?) .... over te dragen aan de Synodale Commissie" (onder wier toezicht zij het beheer heeft gesteld!)

Ik ga niet verder, doch raad belangstellenden aan, hun voordeel te doen met het werk van den heer Ham, zonder het volmaakt te achten.

W. C. van Manen.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

A. C. de Schrevel, Lic. en théol, Sécrétaire de sa Grandeur l'évêque de Bruges — prof. d'histoire ecclés. et directeur du séminaire de Bruges: Troubles religieux au quartier de Bruges 1566—1568 (Bruges, imprimerie de Louis de Plancke, 1894). — *Histoire du Séminaire de Br. Tome II. Documents.* (Bruges, imprimerie A. de Zuttere 1883). *Tom. I. Première partie* (Bruges, impr. de Louis de Plancke 1895). — De kanunnik de Schrevel heeft het geluk gehad van voor zijn vlijtigen en omvangrijken arbeid (het eerste werk telt 515 bladzijden, het tweede 665, het derde 978) in de Société d'Emulation steun, misschien zelfs een uitgever te vinden. Zooals de titels aanduiden zijn die werken vooral van lokaal belang. Althans van de Histoire du séminaire geldt dit. Maar ééne enkele instelling of plaatselijke beweging tot in kleine bijzonderheden na te gaan is natuurlijk dikwijls het beste middel om meer algemeene verschijnselen grondig te leeren kennen.

Volgens de decreten van het Trentsch concilie moest in ieder bisdom een seminarie worden opgericht. Naar 't blijkt, kon men ook met één gemeenschappelijk voor meer dan één bisdom volstaan; zelfs werd de eisch vervuld, wanneer voor een onderkomen der brugsche seminaristen in een of ander college te Leuven werd gezorgd. Te Brugge zelf bestond dan ook alleen van 1571—1639, van 1719 tot aan de omwenteling, en in deze eeuw sedert 1833 zulk een seminarie. Het deel, dat de *Documents* bevat, biedt tal van oorkonden en bescheiden vooral over stichtingen en beurzen, ook over zulke, die reeds vroeger aan de kapittelschool te Br. waren vermaakt en die later bij het seminarie geïncorporeerd zijn; over dergelijke stichtingen

te Douai; over de overbrenging van het seminarie naar Leuven; de oude en latere reglementen — men nam knapen op van den leeftijd van 12 jaar af, — enzv. Van godsdienstige bewegingen merkt men in de hier meêgedeelde acten niets, alleen van moeilijkheden tusschen verschillende kerkelijke autoriteiten, bv. bisschop en kapittel. Stukken uit den omwentelingstijd worden niet medegedeeld.

Van meer gewicht is deel I, de *Histoire du Séminaire* zelve, die echter in dit eerste gedeelte nog niet verder is gekomen dan tot 1571, het jaar der oprichting. Dit stuk handelt dan ook over de gelegenheden tot opleiding, die vóórdat die instelling er was te Br. bestonden: de kapittelschool (voor de „refectionalen"), waaraan eene school voor den zang verbonden was die op 't einde der 15de en in den aanvang der 16de eeuw beroemde namen onder hare leeraars en leerlingen heeft geteld, en de beide leerstoelen voor godgeleerdheid en letteren, door Jan de Witte, een bruggeling, leermeester van de dochters van Philips den Schoone en later bisschop van Cuba, in zijne vaderstad gesticht. Wat de schrijver over beide instellingen zeer uitvoerig meedeelt, betreft vooral administratieve bijzonderheden, erfmakingen en dergl., en — de personen die aan haar hoofd hebben gestaan. Want Brugge heeft in die dagen gevierde mannen binnen hare muren gehad. Men denke aan Vives, van wien men echter bij d. S. niet veel merkt; aan Cassander, die er 1541—1543 den leerstoel in de letteren bekleedde en aan wien de schrijver niet minder dan bl. 387—609 wijdt. Niet alleen ontleedt hij Cassander's meest bekende geschriften, maar hij besteedt zelfs vele bladzijden om diens gevoelen over de communio sub utraque en de *Consultatio de articulis controversis* van het standpunt van den hedendaagschen Katholiek te weerleggen. Het ongunstig oordeel over C., in de voorrede aangekondigd, valt in het boek zelf nog al mede, zie bl. 607; het komt eigenlijk hierop neder dat men C.'s geleerdheid heeft overdreven, en vooral dat C., een leek nog al, zich heeft vermeten wijzer te willen zijn dan de Trentsche vaderen. Ook gelooft d. S. op m. i. zwakke gronden aan het verhaal van C.'s bekeering op het sterfbed. Over 't geheel is d. S.'s oordeel zeer gematigd. Zelfs bij Oranje spreekt hij alleen een enkele maal van diens menées perfides, p. 317, 332. En

al krijgt men uit de lezing van zijne werken een geheel anderen indruk dan bv. uit die van H. Q. Janssen, dit ligt meer aan wat hij niet releveert dan aan 't geen hij schrijft. Hoogst ongunstig oordeelt hij over van de Casteele, die onder den pseudoniem Stephanus Lindius de bekende boekjes *De magistratu* en *de Missa* schreef: voor een deel, d. S. wijst het onwederlegbaar aan, uit Cassander's *Consultatio*, die toen (in 1567) nog alleen in handschrift bestond, overgeschreven. Maar is er aanleiding om van de Cast. om zijne verdere argumentaties zoo hard te beschuldigen niet van onkunde, maar van kwade trouw? Zeer uitvoerig handelt d. S. ook over Cornelis Adriaansz. Brauwer, den bekenden Broeder Cornelis van de *Historie en Sermoenen*. Reeds in 1878 heeft de gentsche bibliograaf J. J. Th. Arnold — een landgenoot van ons en protestant — in de *Dietsche Warande* aangetoond, hoe de *Historie en Sermoenen*, die ten onzent vooral door Em. van Meteren gezag hebben gekregen, onbetrouwbaar zijn, 't werk van een lasteraar, waarschijnlijk van Hub. Goltzius. Het heele verhaal van 's mans onzedelijke kastijdingen van jonge vrouwen is verzonnen, de Sermoenen zelve zijn verdicht. Terecht handhaaft ook d. S. de eer van Cornelis' nagedachtenis. Zelfs de kalviniste magistraat te Brugge heeft hem na 1578 nog een tijd lang zijn werk daar ter stede laten voortzetten. (Evenals Taelboom, de streng katholieke hoogleeraar, nog een poos na 1578 werkzaam blijven kon).

Dat d. S. Cornelis Adriaansz. behandelt, komt alleen doordat deze vóór zijne intrede in het klooster gedurende één jaar (1546—7 ook Cassander was niet veel langer hoogleeraar te Brugge en is vrijwillig heengegaan, niet zooals soms wordt gemeend, door Cornelis Adr. verdreven) in de stichting van Pieter de Witte heeft geleeraard. Nog minder aanleiding was er om zoo uitvoerig als d. S. doet de moeilijkheden te behandelen, waarin de eerste bisschop van Brugge, Pieter de Corte (Curtius) zich met den magistraat en vooral met zijn eigen kapittel gewikkeld zag. Wij vinden hier de gewone verschijnselen op nederlandschen bodem terug. De overheid argwanend tegen alles wat op inkwisitie lijkt, bv. tegen 't opteekenen van de ingezetenen van huis tot huis door de geestelijkheid; naijverig op haar recht en rechtspraak; de kanunniken enzv.

angstvallig wakende tegen iedere inbreuk van den nieuwen bisschopszetel op hunne privileges en immuniteiten, met den bisschop kibbelende over vooraanzitting en prebenden, over deze laatsten vooral. Die twisten hebben tot het einde der vorige eeuw geduurd. Het seminarie — want na 900 bladzz. over andere onderwerpen gelezen te hebben komt de lezer eindelijk daaraan, — wordt ondanks 't verzet van de brugsche geestelijkheid, die het niet noodig vond, in 1571 opgericht, maar onder voorwaarde dat het kapittel nooit ofte nimmer eenige inkomsten of toelagen daarvoor zou hebben af te staan. Voor 't overige kreeg meestal de bisschop zijn zin: d. S. acht de beweringen van het kapittel ook onrechtmatig.

Uit de vele opmerkelijke bijzonderheden, die het werk verder bevat, vermeld ik alleen deze, hoe de clausule, door Philips II aan de trentsche besluiten bij haar afkondiging toegevoegd, en volgens welke in de wereldlijke rechtspraak, de tienden enz. niets mocht worden veranderd, voor de belgische bisschoppen eene bron van eindelooze onzekerheid is geweest ten opzichte van de vraag: welke disciplinaire besluiten van het concilie nu in hunne dioecesen rechtskracht hadden, welke niet, p. 716, 717. --

Nog een enkel woord over het derde werk van d. S., de *Troubles religieux* 1566—1568.

Brugge is in 1566 van den beeldenstorm verschoond gebleven. Men had er anders het heilige bloed en andere kostbaarheden al in veiligheid gebracht en hield de kerken, behalve op de uren van den dienst, een tijd lang gesloten. Ook heeft er geene hervormde preek plaats gegrepen, behalve éénmaal en toen nog op een kerkhof buiten de poort der stad. Wel werd er op een of twee mijlen afstands, buiten 't stadsgebied, gepreekt. De documenten, door d. S. in grooten getale en volledig afgedrukt, memoriën van den magistraat aan de landsregeering, brieven van denzelfden aan den stadhouder (Egmont), aan de landvoogdes, aan naburige steden, aan Alva, enzv. enzv., handelen meest over maatregelen om de stad te bewaren, over vragen betreffende de vrijheid door de landvoogdes aan de hervormden toegestaan, later over de door Alva geëischte bestraffing van de uitgewekenen en van hen die de preek hadden bijgewoond. De brugsche overheid deed zich

daarbij niet weinig te goed op haar trouw aan den koning en aan de religie. Een groot deel van het boek wordt ingenomen door de processen-verbaal van de verhooren, door Alva's commissarissen Pierre le Cocq en Liévin Snouck aan tal van ingezetenen afgenomen over hen, die de stad hadden verlaten en wier goederen dus waren verbeurd verklaard en moesten worden verkocht. Aan die verhooren zijn eene reeks van verzoekschriften en beschikkingen van Alva toegevoegd, insgelijks in haar geheel afgedrukt. Dergelijke verslagen van verhooren en enquêtes uit den tijd der onlusten zijn er in 't brusselsch archief nog in menigte, uit allerlei plaatsen afkomstig; de noordnederlandsche voorzoover ik weet nog onuitgegeven. De uitgaaf van 't geen Brugge betreft, die d. S. hier biedt, doet zien welk een schat tot verrijking van onze kennis daarin ligt, 't geen trouwens van zelf spreekt. En dit, alweêr wat Br. aangaat, ook al moeten wij er zeker rekening mee houden dat de *Furnissement et response sur les dictz interrogatz et commission*, welke baljuw, schout, burgemeesters, schepenen en raad bij de regeering indienden en die een uitvoerig dagverhaal over 1566—1567 inhouden, zijn opgesteld met den wensch om het gebeurde zoo weinig schuldig te doen voorkomen als maar mogelijk was. Zou er ook niets aan zijn van de beschuldiging, tegen deze stadsmagistraten ingebracht (*Troubles* p. 272), dat zij „in heurlieder collegie de clercquen ende hooftmannen (hebben) ontboden (en) denzelven zouden gelast hebben, in zooverre zij van ons commissarissen ondervraecht waaren, de porterie te decken ende zo luttel te blameren als henlieden doendelick waere"? Evenzoo kan 't wel zijn dat het vele „gens de petite qualité" waren die uit Brugge ter preek gingen; toch ontbrak het niet aan aanzienlijke hervormdgezinden, van welke men hier niet hoort: zoo bv. Jonker Jacques van Heule, Hist. du Sém. 1 : 878. En 't zullen wel niet alleen „die van de neerynghe van de nieuwe draperie — des sectaires venus de Honschoote" zijn geweest, die instemden met het antwoord, uit naam van deze gegeven: dat sij goet sijn willen voor den cueninck ende dese stede, maar nyet vechten voor tgeestelic; nyet min hebben belooft, indien er foulle (onlusten) ghebuerde in de kercken, henlieden daar nyet te vinden maer thuis te willen blijven, Secrete resolutiebouc, *Hist. du Sém.* I, 776. — Uit de proces-

sen en vonnissen blijkt, dat verscheidene personen, die toch druk ter preek waren geweest, zelfs onder Alva's régime met lichte straffen vrij kwamen: vooral met geldboeten en 't bijwonen van de mis een tijdlang met eene kaars in de hand, *Troubles* 134, 174, 473 vg. Dit verdient niet minder de aandacht dan de brandstapels, ook te Brugge, waarop vóór en na den tijd, door d. S behandeld, „ketters" hebben moeten sterven.

Doch ik mag niet uitvoeriger zijn. Hoeveel verdienstelijks de vroegere arbeid van H. Q. Janssen hebbe: de Heer de Schrevel had een schat van bronnen tot zijn dienst, die aan J. zijn onthouden, o. a. 't archief der stad Brugge; hij biedt dus betrouwbaarder gegevens. Dat hij die bescheiden in zoo ruime mate en volledig afdrukt, bewijst hoe 't hem in dezen om niets dan de waarheid is te doen. Hem komt voor zijne kloeke boekdeelen, voor de uitgaaf dier bescheiden, voor zijn vlijt en zijn toon van schrijven alle eer toe, — om er van te zwijgen dat hij door uitvoerige inhoudsopgaven en registers het den geschiedvorscher al zeer gemakkelijk heeft gemaakt zijne werken te raadplegen. S. C.

Eene belangrijke bijdrage tot de tekstcritiek van het O. T. heeft Dr. Felix Perles geleverd in zijn geschrift *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments* (München, Theodor Ackermann, 1895. 95. Pr. M. 2. 40). De auteur tracht de oorzaken aan te wijzen waardoor fouten in den tekst ontstaan zijn. Als zoodanig noemt hij in de eerste plaats de „Abbreviaturen im vormasoretischen Bibeltext". Tal van woorden werden verkort geschreven: van sommige schreef men alleen de eerste letter, van andere werden de uitgangen weggelaten. Begreep men later niet dat men met afkortingen te doen had, of werden de afkortingen verkeerd opgelost, dan ontstonden natuurlijk foutieve lezingen. Vooral kantteekeningen werden verkort geschreven, werden straks verkeerd aangevuld en slopen zoo in den tekst. Omgekeerd heeft een afschrijver somtijds gemeend eene abbreviatuur te zien waar er geene was, en zoo, door een woord noodeloos te verlengen, tekstbederf veroorzaakt. Eene andere vruchtbare moeder van fouten vindt Perles in de gewoonte der oude afschrijvers om een woord over twee regels te verdeelen en willekeurig af te breken. Daardoor gebeurde

het licht dat men de door afbreking gescheiden deelen van een woord voor twee woorden aanzag, of dat de uitgang van een woord met het volgende of de beginletter met het voorgaande verbonden werd. Toen straks de „Wortbrechung" in onbruik geraakte, schreef men dikwerf, om den regel vol te krijgen, de aanvangsletters van het eerste woord van den volgenden regel op de plaats die anders zou openblijven — zoogenaamde custodes. Dit werd eene nieuwe bron van fouten: nu eens herkende men de custodes niet en lijfde men ze in den tekst in, dan weder zag men een paar letters voor custodes aan die het niet waren en liet dientengevolge een woord weg uit den tekst dat er in behoorde. Naast deze „Hauptfehler-quellen" bespreekt Perles nog eenige andere bronnen van tekstbederf, nl. 1°. het schrift, Althebräische und Quadratschrift, 2°. falsche Vocalisation, 3°. lautliche Verwechslungen.

Het komt mij voor dat Perles' studie hooge waarde heeft: niet alleen heeft hij van tal van foutieve lezingen, reeds lang als zoodanig erkend, het ontstaan verklaard, maar ook den weg gewezen om andere te ontdekken en te verbeteren. De schrijver verdient den lof, waarop hij meent aanspraak te mogen maken, „im allgemeinen die richtige Methode eingeschlagen zu haben, von der aus eine Konjectur sich stützen lässt." En niet minder is dit in hem te prijzen dat hij, rekening houdend met het spraakgebruik, niet verzuimt de door hem voorgeslagen conjecturen door aanhaling van talrijke gelijkluidende plaatsen aan te bevelen. Hierdoor vermijdt hij de klip waarop zoovele conjecturenmakers stranden, aan een auteur uitdrukkingen toe te schrijven, die òf slecht-Hebreeuwsch, òf althans met zijn eigenaardig spraakgebruik in strijd zijn.

Mijne hooge waardeering van Perles' arbeid sluit natuurlijk volstrekt niet in dat ik alle door hem gemaakte conjecturen toejuich. Er zijn voortreffelijke onder, maar andere die ik niet gaarne voor mijne rekening zou nemen. De beschikbare ruimte verbiedt, over de talrijke door hem behandelde teksten in discussie te treden — zelf vermoedt hij trouwens dat hij wel dikwijls te ver zal gegaan zijn — maar dit doet ook tot de hoofdzaak niet af: de door Dr. Perles gevolgde methode is uitnemend, en niemand, die zich met de tekstcritiek van het O. T. bezighoudt, verzuime het werkje van Dr. Perles zich aan te schaf-

fen en te bestudeeren. Het zal hem in zijn streven naar herstel van den oorspronkelijken tekst goede diensten bewijzen.

Omtrent éene stelling van den schrijver wensch ik echter mijne bedenkingen in het midden te brengen. Het geldt de S. 54—57 door hem uitgesproken bewering, dat het kwadraatschrift *op zijn allerlaatst* in de derde eeuw vóor Chr. ontstaan is. De hiervoor door P. aangevoerde gronden schijnen mij toe niet afdoend te zijn. Hij meent dat fouten, alleen uit het kwadraatschrift verklaarbaar, reeds in door de vertalers der LXX gebruikte afschriften voorkwamen. Is dit juist, dan waren natuurlijk die „Vorlagen" in kwadraatschrift opgesteld. Doch hiervoor heeft m. i. Perles het bewijs niet geleverd. Hij redeneert aldus: in Ezra 5 : 17—6 : 1 is בית גנזיא d. i. ‚schatkamer' eene schrijffout voor בית גטיא, d. i. ‚oorkondenhuis', eene fout, die alleen uit het kwadraatschrift verklaarbaar is en reeds in de LXX voorkomt; dus moet de Hebreeuwsche „Vorlage" dezer vertaling in dat schrift zijn opgesteld geweest. Ik betwijfel de praemissen. Waarom zou hier ‚schatkamer' niet goed zijn? P. zegt: omdat de voor den koning zoo belangrijke oorkonde, het edict van Cyrus behelzende, wel niet in de schatkamer, eerder in de bibliotheek zal zijn bewaard. Doch dit lijkt mij alles behalve zeker, en vooral als wij hier te doen hebben met een verdicht stuk, dan is het toch volstrekt niet onwaarschijnlijk dat de auteur dit in zijne oogen allerbelangrijkste document eene plaats in de schatkamer aanwees. Bovendien is גִּט, dat P. hier lezen wil, een woord dat in het gansche O. T. niet voorkomt; 't is dus minstens zeer twijfelachtig of deze conjectuur eenige waarde heeft. Het tweede door P. aangevoerde bewijs, dat Ps. 47 : 5 in pl. v. יבחר לבן gelezen moet worden ינחילנו, en ook hier LXX de foutieve lezing, alleen uit het kwadraatschrift verklaarbaar, reeds had — schijnt mij even onhoudbaar. Al komt בחר met ל alleen hier voor in den zin van „voor iemand iets uitkiezen", terwijl het overal elders reflexieve beteekenis heeft, ik vraag: hoe zou een Hebreër het denkbeeld „iets voor iemand uitkiezen" anders uitdrukken? En gesteld dat er in de uitdrukking eene fout schuilt, is het boven twijfel verheven, dat de door P. voorgeslagen lezing de ware is? Eene dergelijke bedenking heb ik tegen het laatste door P. aangevoerde bewijs, aan de Gr. vert. van

Jez. 65 : 22 ontleend. Hier staat: mijne uitverkorenen zullen het werk hunner handen geheel opteren, „verbrauchen" (יְבַלּוּ). Dit past niet, meent P., en daarom leest hij יְכַלּוּ: zij zullen het werk hunner handen voltooien. De verwisseling van ב en כ is mogelijk alleen bij het kwadraatschrift: dus moet de Grieksche vertaler, die reeds יכלו las, een tekst in dit schrift hebben voor zich gehad. Ik voor mij geloof niet dat יבלו fout is. Dit, en niet יכלו (zooals P. meent), vormt de juiste antithese met hetgeen voorafgaat. De bedoelde tegenstelling toch is niet: het werk hunner handen voltooien of niet voltooien, maar: het werk hunner handen zelven verteren of ten gebruike van anderen overlaten. En dan is בָּלָה = verbruiken, opteren, het woord dat hier past.

Wat Perles aanvoert ten bewijze dat de „Vorlage" van LXX in kwadraatschrift was geschreven, kan dus m. i. den toets niet doorstaan. Maar al ware dat wel zoo, zou hij er ook dan wel uit mogen afleiden dat „Textschädigungen, die auf die Quadratschrift zurückgehen und schon in der LXX vorliegen . . . spätestens dem dritten Jahrhundert angehören"? De vertaling der boeken waaraan hij zijne bewijzen ontleent, *Jezaja*, *Psalmen* en *Ezra*, is waarschijnlijk jonger dan de derde eeuw.

Maar al heeft in dezen het betoog van Perles m. i. herziening noodig, al geeft de geleerde schrijver tal van gissingen ten beste waarachter ik een groot vraagteeken plaats, toch aarzel ik niet dezen eerstelingsarbeid van Dr. Perles met warmte aan te bevelen, en het vertrouwen uit te spreken dat het onderzoek van het O. T. van dezen geleerde veel te wachten heeft.

Van het bekende werk van HERMANN SCHULTZ *Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe*, is, reeds ten vorigen jare, de vijfde druk verschenen (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1896. M. 10. 40). Deze nieuwe uitgave is, als wij letten op het aantal bladzijden (650), van vrij wat geringer omvang dan hare voorgangster (823); wat echter niet zeggen wil dat zij naar die verhouding ook minder bevat: wel heeft de auteur zich op kortheid toegelegd en uitweidingen over onderwerpen waarover de discussie gesloten mag heeten weggelaten, maar de behan-

delde stof is vrij wel dezelfde gebleven. Vooral door den veranderden druk is de omvang van het boek afgenomen; o. a. is de latijnsche letter, waarschijnlijk niet tot blijdschap van den Nederlandschen lezer, door de duitsche vervangen. Dat het boek eene vijfde uitgave beleeft, bewijst wel dat het zeer gewaardeerd wordt. En dit laatste, met reden. Het biedt hem die den godsdienst waarvan het O. T. getuigenis geeft wil leeren kennen groote voordeelen aan: van ieder onderwerp zijn de daarop betrekking hebbende teksten zeer zorgvuldig bijeengebracht, en menige voorstelling, menig denkbeeld van Israëls vromen is in dit boek helder en zaakrijk uiteengezet en besproken. Evenwel, de aanleg van het boek laat, zooals reeds meermalen is opgemerkt, te wenschen over. Vooral af te keuren is m. i. de poging van den schrijver om de historische en de systematische methode te verbinden. Dientengevolge is het werk verdeeld in twee hoofddeelen, waarvan het eerste, recht doende aan den sous-titre, de geschiedenis van Israëls „Religion und Sitte" tot op den tijd der Makkabeën beschrijft, en de tweede, om de woorden van den schrijver zelven in de voorrede tot den vierden druk te gebruiken, „die Gestalt (zeigt) der religiösen und sittlichen Anschauung, wie wir sie bei einem Frommen im Beginne der Zeit des zweiten Tempels auf Grund der bisherigen Entwicklung voraussetzen dürfen". Deze indeeling is niet gelukkig: daardoor wordt eene ongemotiveerde scheiding gemaakt tusschen den cultus, die in het eerste, en de godsdienstige voorstellingen en begrippen, die in het tweede deel behandeld worden. Heeft alleen de eerste, en hebben niet ook de laatste eene ontwikkeling gehad? Hingen de veranderingen in den cultus niet dikwerf af van wijziging in de religieuze denkbeelden? En, moest het tweede gedeelte het resultaat behelzen van de godsdienstige ontwikkeling, behoorde dan daarbij niet ook de beschrijving van den eeredienst zooals die onder het Jodendom geworden is? Bovendien is het tweede gedeelte niet eens zuiver systematisch; de schrijver grijpt in zijne uiteenzetting „der religiösen und sittlichen Anschauung" van den naexilischen vrome telkens terug in het verleden, om ons de wording en den groei van een denkbeeld of eene voorstelling mede te deelen. Hoezeer door de eigenaardige indeeling van Schultz' boek het bijeenbehoorende uiteen wordt gerukt,

blijkt b.v. hieruit dat het monotheïsme van Israël, dat wij natuurlijk in het tweede deel onder „Gott und Welt" verwachten, reeds is besproken in het eerste en wel naar aanleiding van de invoering van het Deuteronomisch wetboek; dat over den Ebed-Jahwe in het eerste (S. 214 ff.) en in het tweede deel (S. 628 ff.) uitvoerig gehandeld wordt. Al heeft Schultz in deze vijfde uitgave niet meer als in de vierde een afzonderlijk hoofdstuk getiteld „Der Leidende Gottesknecht", tusschen die waarin over het babylonische en over het perzische tijdvak gehandeld wordt, het onderwerp zelf komt ook in deze uitgave in de beide hoofddeelen ter sprake. Het gevolg van deze toepassing van twee methoden is dat wij den ontwikkelingsgang van Israëls godsdienst niet duidelijk voor oogen krijgen, en de lezer den indruk ontvangt alsof de ontwikkeling van Israëls denkbeelden en voorstellingen van veel minder beteekenis is geweest dan die van zijn eeredienst. Trouwens, over het geheel geloof ik, kunnen wij, op het tegenwoordig standpunt der O.Tische wetenschap, meer dan Schultz doet, eene geschiedenis schrijven van Israëls godsdienstige voorstellingen en denkbeelden. Zoo heeft, om slechts iets te noemen, het geloof in Jahwe als den Schepper van het heelal eene heele geschiedenis achter zich, en is het bepaald onjuist dat „das Verhältniss der Welt zu Gott im A. T. von Anfang an ohne Schwanken als das des Geschöpfes zum Schöpfer aufgefasst (wird)".

En toch noem ik het succes van den schrijver, die van zijn werk eene vijfde uitgave heeft mogen bezorgen, verblijdend. Want, hoeveel op de inrichting van her boek moge zijn aan te merken, het verdient, om de volledigheid der bijeengebrachte stof en de uitvoerige, nauwgezette behandeling van tal van bijzonderheden uit Israëls godsdienst, door ieder die dien godsdienst wil bestudeeren gedurig te worden geraadpleegd. Vinde ook de vijfde uitgave van dit boek, dat reeds zoovelen een dieper blik in Israëls godsdienstig leven leerde slaan, haren weg!

Te Basel was 6 Nov. 1896 de „Rektoratsfeier" verbonden met de inwijding der nieuwe Baselsche Universiteitsbibliotheek; bij welke gelegenheid Prof. B. Duhm eene rede heeft uitgesproken, die hij onder den titel *Die Entstehung des Alten Tes-*

taments by J. C. B. Mohr (Freiburg i. B. und Leipzig 1897, M. 0. 60) het licht deed zien. Bibliotheken als die te Basel, zegt Duhm, hebben vele kleinere bibliotheken in zich opgenomen; en hij wil spreken over de allerkleinste daarvan, ons O. T., dat, hoewel gemakkelijk in éen band te binden en in éene hand te dragen, toch het werk van „einigen Hundert Autoren" bevat, en dus inderdaad een bibliotheekje mag heeten. Voor het eerst hooren wij er van in een van de twee brieven die den aanhef van het tweede boek der Makkabeeën vormen; al is het waar, dat hetgeen daar de door Nehemja aangelegde bibliotheek heet zich in menig opzicht volstrekt niet dekt met hetgeen wij in het O. T. vinden; want die bibliotheek bevatte eensdeels minder, anderdeels meer dan dit. Bovendien: „man spricht von einer Bibliothek, den Begriff des Canons hat man noch nicht". Als H. Schrift is het O. T. eerst onder den invloed des Christendoms afgesloten. En nu vertelt Duhm het ontstaan van de hierin vervatte letterkundige produkten, hunne geschiedenis, bewerking, samenstelling en verzameling, van de „vorliterarische Zeit" af tot in de eerste eeuw na Chr. Gelijk alles wat uit de pen van Duhm vloeit is deze rede boeiend geschreven, der lezing overwaard; zij geeft in een kort bestek een m. i. in hoofdtrekken volkomen juist beeld van de geschiedenis van Israëls letterkuude, en doet ons duidelijk zien hoe deze „heilige Bibliothek, die ... den gewaltigsten Einfluss auf die Entwicklung fast aller Culturvölker gewinnen sollte", gaandeweg is ontstaan en bijeengebracht. Tot de interessantste gedeelten reken ik die waarin de schrijver handelt over het ontstaan en de bewerking der profetische geschriften en over de strekking en de beteekenis der Deuteronomische wet. De gissing (S. 25 f.) dat het wetboek van Ezra (P) met dat van Jozia (D, DJE) verbonden zou zijn toen Ptolemeus Philadelphus den hoogepriester te Jeruzalem had laten verzoeken om een exemplaar der Wet, ten einde dit in het Grieksch te laten vertalen — is niet meer dan eene gissing.

The hope of Israel. A review of the argument from prophecy by F. H. Woods. B. D. (Edinburgh, T. & T. Clark, Sh. 3.6). Dit geschrift behelst de „Warburtonian lectures", door den auteur in 1890—94 gehouden en reeds onder den titel *Hebrew*

Prophecy and Modern Criticism in de Expository Times van 1893—95 gepubliceerd. Het „lectureship" door Bp. Warburton gesticht heeft ten doel het bewijs voor de waarheid van het Christendom uit de vervulling van de O. Tische profetie te handhaven en te versterken. Woods is overtuigd, dat dit bewijs een gansch ander karakter moet dragen dan de stichter van dit „lectureship" bedoelde, maar tevens, dat de profetie, ook in het licht van de moderne kritiek, eene voorname plaats moet blijven innemen onder de bewijzen voor de waarheid der christelijke religie. Men zoeke bij de profeten niet, op het voorbeeld der N. Tische schrijvers, voorspellingen van bijzonderheden uit Jezus' leven, en onderscheide in hunne woorden niet een verborgen zin nevens den natuurlijken. Hunne welgewaarborgde voorspellingen hebben geen betrekking op eene toekomst door eeuwen van hen gescheiden en gaan steeds uit van de tijdsomstandigheden waaronder zij leefden. In bijzonderheden zijn zij niet uitgekomen; toch zijn zij hoog te waardeeren als ten nauwste samenhangende met wat de profeten als hunne goddelijke roeping erkenden: de verkondiging van vroomheid en zedelijkheid als den wil van hun God. De voorspellingen zijn dus uitvloeisels van der profeten overtuiging omtrent den godsdienstigen en zedelijken toestand des volks. Ook de zoogenaamde Messiaansche profetieën, waartoe de auteur rekent niet alleen die waarin een gezalfde koning of eene reeks van koningen uit Davids huis beloofd wordt, maar in het algemeen die welke onder de Joden de hoop wekten van nationale glorie en grootheid, ook deze doelen niet op de verre toekomst en mogen niet buiten verband met de omstandigheden waaronder de profeten leefden verklaard worden. Welnu, die Messiaansche verwachtingen, hoe wereldsch, hoe Joodsch in menig opzicht gekleurd, zijn inderdaad echt godsdienstige, zedelijke idealen, en deze zijn nergens beter dan in het Christendom verwezenlijkt; en naarmate het Christendom zich beter in zijn eigenlijk wezen ontplooien en de wereld overwinnen zal, des te meer zullen ook de heerlijkste verwachtingen der profeten in vervulling gaan.

Over het algemeen met instemming heb ik het pleidooi van den Schotschen geleerde voor „modern criticism" gelezen; inderdaad wordt het Christendom beter verdedigd als het heerlijk

resultaat van de beste en reinste verwachtingen van Israëls profeten, dan door de profeten te verlagen tot voorspellers van toevallige dingen in de geschiedenis van Jezus en zijne apostelen. Toch zet ik hier en daar een vraagteeken. Het komt mij voor dat Woods zelf niet geheel los is van de door hem met succes bestreden supranaturalistische opvatting van het profetisme, als hij aan de profeten toeschrijft „a natural clearsightedness" en „a very remarkable, if we ought not to say supernatural, power of foresight", dat hij zelfs bang is te onderschatten. Terwijl ik met hem weiger de voorspellingen te verklaren uit een bijzonder helder inzicht dat de profeten zouden gehad hebben in de staatkundige verhoudingen en toestanden hunner dagen, meen ik, dat wij de verklaring er van niet hebben te zoeken in eene mystieke gave van helderziendheid, die wij inderdaad voor het recht verstand van die profetieën niet noodig hebben. Zij zijn gereedelijk te verklaren als wij der profeten religieuze en zedelijke overtuiging in verband brengen met de tijdsomstandigheden. Voorts huldigt de schrijver ten aanzien van de herkomst en den ouderdom van ettelijke gedeelten des O. Ts. meeningen die ik niet voor mijne rekening zou willen nemen: Jez. 24—27 stelt hij vóor *Ezechiël;* het middelste gedeelte van *Zacharja* is volgens hem vóorexilisch; Jez. 60 laat hij in de Ballingschap geschreven zijn; het slot van *Amos* houdt hij voor echt, enz. Maar dit doet tot de hoofdzaak niet veel af, verhindert mij althans niet de verwachting uit te spreken, dat Woods door dit geschrift krachtig zal medewerken om in zijn vaderland eene betere opvatting van de O. Tische profetie ingang te doen vinden.

Door eenige Duitsche predikanten uitgenoodigd om hun Wellhausen's opvatting van de geschiedenis van Oud-Israëls letterkunde en godsdienst nader te leeren kennen, heeft de Jena'sche privaatdocent Lic. Dr. Bruno Baentsch over dit onderwerp eene voordracht gehouden, die hij onder den titel *Geschichtsconstruction oder Wissenschaft?* (Halle a. S. J. Krause 1896. 50. Pr. 1 M.) heeft uitgegeven. Dr. Baentsch heeft zich van zijne taak uitnemend gekweten, en aangetoond dat de opvatting van Israëls geschiedenis, zooals die door de school van Wellhausen wordt voorgestaan, wel verre van het verwijt te ver-

dienen „eine leichtfertige, im Dienste eines antireligiösen Interesses stehende Geschichtsconstruction" te zijn, integendeel op eene ernstige studie van de ons ter beschikking staande O. Tische letterkunde berust, en voor de bevordering van echten godsdienstzin eer een hulpmiddel dan een hinderpaal moet heeten. Om zijne hoorders te overtuigen van het goed recht van Wellhausen's geschiedbeschouwing, behandelde hij voor hen meer opzettelijk de geschiedenis van David, en toonde hij hun aan dat het beeld van dezen koning in *Kronieken* volstrekt onvereenigbaar is met de voorstelling die wij van hem vinden in *Samuel*, dat ook in laatstgenoemd boek verschillende met elkaar strijdige verhalen over dezen koning voorkomen, dat de vroomheid van David, zooals wij die uit de oudste berichten leeren kennen, geheel onverklaarbaar is bij de onderstelling dat in zijn tijd de Wet reeds gold als de wil van Jahwe. Wie de traditioneele voorstelling van Israëls godsdienstgeschiedenis wil handhaven, is genoodzaakt met de teksten te knoeien; eene opvatting daarentegen als door W. is aanbevolen vergunt ons ze te nemen zooals zij zijn en waar te zijn ook in de exegese. De hoop, door Baentsch uitgesproken, dat zijne voordracht althans enkelen zal opwekken zich met de nieuwere onderzoekingen op dit gebied ernstig bezig te houden, is zeker niet te vermetel; het heldere en pakkende pleidooi geeft er alle recht toe.

Dr. A. van der Flier GJz., predikant te Lemele c. a., heeft gemeend de apologetische studie van den heer H. van Eyck van Heslinga, waarop ook in dit Tijdschrift met een enkel woord de aandacht is gevestigd (XXXI, bl. 225—227), opzettelijk te moeten weerleggen, in een werkje getiteld *De eerste twee Hoofdstukken van Genesis in onderling verband beschouwd* (Leiden, Eduard IJdo, 1897. 91). Hij heeft dit op eene veelszins uitnemende wijze, echt wetenschappelijk en toch populair, gedaan. Daghelder toont hij aan dat, al is het misschien minder juist van twee *scheppings*verhalen te spreken, Gen. 2 : 4^b—25 oorspronkelijk niet het vervolg is geweest van Gen. 1 : 1—2 : 4^a en van eene geheel andere herkomst is dan dit. Vooral is hij (bl. 65—72) zeer gelukkig in de weerlegging van de bewering der „conservatieven", dat een redactorenarbeid, zooals de critici dien ter verklaring van het ontstaan van den Hexateuch en

andere Bijbelboeken onderstellen, ongerijmd en ondenkbaar zou zijn. Zeer ter snede verwijst v. d. Flier hen naar het Diatessaron van Tatianus, waarin we een soortgelijken redactiearbeid op de vier Evangeliën zien toegepast.

De studie van Dr. van der Flier heeft ook hierom eene zekere beteekenis, omdat zij zeer duidelijk doet uitkomen het groote verschil in Bijbelbeschouwing tusschen de ethischen, waartoe van der Flier behoort, en de orthodoxen der rechterzijde. Dit blijkt vooral in het hoofdstuk dat tot opschrift draagt: Historische en Dogmatische Vragen. Tegen v. E. v. H. belijdt van der Flier volmondig dat hij geen van beide verhalen in Gen. 1 en 2 voor historisch houdt; wat voor hem, ook buiten de hier behandelde kwestie om, vaststaat. Immers, het hier verhaalde is „in onverzoenlijken strijd . . . met de door niemand meer betwijfelde hedendaagsche voorstelling van het heelal en met de zekere uitspraken van de geologie"; terwijl het verhaal van Gen. 2 en 3 is „een sage, met trekken aan de kinderlijke opvatting der natuur aan de volken der oudheid eigen, ontleend". Wat echter niet wegneemt dat men, de godsdienstige waarheden die er in uitgesproken worden aannemende als eeuwige waarheden, erkennen kan dat hier is werkelijke openbaring Gods. Van Eyck's beroep op het getuigenis der Schrift en van Jezus aangaande de historiciteit van Gen. 1 en 2 wijst hij af op deze gronden: de H. Schrift staat vrij tegenover het scheppingsverhaal (zie Job 38 : 4, 7; Ps. 104); Paulus en Jezus hebben zonder twijfel Gen. 1—3 als zuivere historie opgevat, maar hebben op het historisch karakter daarvan geen nadruk gelegd; wat Jezus door een beroep op Gen. 1 : 27; 2 : 24 wil bewijzen staat vast ook bij het aannemen van het critisch resultaat. Jezus is in alles ons gelijk geworden, ook hierin „dat hij, wat aangaat kennis der historie, het wereldbeeld enz., ook de isagogische kennis van de H. S. des O.Vs, stond op den bodem van zijn tijd".

Terwijl ik over het geheel des schrijvers methode en exegese zeer juist vind, heb ik ten aanzien van bijzonderheden wel enkele bedenkingen. Ik beperk mij tot de opmerking, dat zijne meening (bl. 22), dat de schepping der aarde in chaotischen toestand tot het werk van den eersten dag behoort, zeer onwaarschijnlijk is. In Gen. 1 : 2 is sprake van den toestand

waarin alles verkeerde toen het scheppingswerk begon. Dat wij anders in ons verhaal de schepping van de aarde missen, dit is niet geheel juist; immers, met het zichtbaar worden van het droge (vs. 9 v.) ontstaat de aarde (in engeren zin). Volgens mijne opvatting gaat, zooals vs. 1 doet verwachten, de schepping van den hemel aan die van de aarde vooraf; wat bij die van v. d. Flier het geval niet is.

Daar ik Dr. van der Flier meermalen als schrijver hoop te ontmoeten, durf ik hem beleefd vragen: Och, spaar ons in het vervolg uwe taal- en drukfouten, als daar zijn: bl. 22 *Sommige* in pl. v. *Sommigen;* bl. 24 *den lucht;* bl. 27 *de eene keer* en *denzelfden lijn;* bl. 66 *beweeren.*

W. H. K.

PRIJSVRAGEN.

Het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst vraagt, vóór 15 December 1898:

1°. *Eene verhandeling, waarin de beginselen der nuttigheidsleer uiteengezet en uit wijsgeerig en zedelijk oogpunt beoordeeld worden;*

2°. *Eene beantwoording der vraag: Welke is de verhouding tusschen de godsdienstig-zedelijke beginselen der Bergrede en de eischen van de practijk des levens?*

Vóór 15 December 1899:

Eene verhandeling over de wilsvrijheid, met het oog bepaaldelijk op de nieuwere theorieën omtrent het verband tusschen psychische en physiologische verschijnselen.

Onder den titel **Zedekunde** door Dr. F. W. B. VAN BELL (Leiden. S. C. van Doesburgh 1897. — 167 bl. *f* 1.50) is verkrijgbaar gesteld een beperkt aantal overdrukken van v. Bell's nagelaten, in dit tijdschrift opgenomen studie.

Van Herzog's Realencyklopädie[3] (Leipzig, J. C. Hinrichs) zijn thans drie van de 18 deelen à M. 10 verschenen.
